

Claudio Magris



*La historia
no ha terminado*

Ética, política, laicidad

se

Ética, política, laicidad.

Este es el libro de un «impolítico», en el sentido que Thomas Mann dio a este término: una persona que se apasiona más por un día en el mar que por una asamblea pero está convencido de que cuando el cuerpo social enferma se vuelve necesaria la toma de posición. Los capítulos de este libro hablan de laicidad; de la necesidad y de los límites del diálogo entre culturas; de la relación entre Estado e Iglesia; de la creciente regresión irracionalista; de la ciencia frente a la mutación que parece transformar la misma naturaleza del hombre; de la involución política que ha puesto en peligro los valores de la democracia; de violencia y de guerra; de unidad nacional, nacionalismos viscerales y horizontes europeos, en un mundo donde interpretaciones e ideologías solo pueden tener una vida muy breve. Magris rechaza así las fáciles promesas de salvación o la tolerancia oportunista. Refuta el sentimentalismo buenista y el cóctel que mezcla religiones, filosofías y sistemas de vida. Con paciencia y determinación nos ayuda a buscar «las leyes no escritas por los dioses», las que, en cualquier caso, no pueden violarse.

«Un libro que en España tendría que ser de lectura obligatoria, en especial para nuestros especímenes políticos». (J. Á. González Sainz).



Claudio Magris

La historia no ha terminado

Ética, política, laicidad

ePub r1.0

Titivillus 04.08.18

Título original: *La storia non è finita*
Claudio Magris, 2006
Traducción: José Ángel González Sainz

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



1. LAS FRONTERAS DEL DIÁLOGO

En el mes de septiembre de 1988 hice un viaje a Holanda. Un buen día me encontré en La Haya. Creo que era domingo. En la plaza mayor había una especie de fiesta o de feria universal de la tolerancia. Innumerables pabellones, expositores, mostradores, casetas y tenderetes puestos unos al lado de los otros exhibían, ofrecían, predicaban, difundían cada uno su propio Verbo, los Evangelios más disparatados. Partidos políticos, iglesias, asociaciones, clubs, movimientos o grupos preconizaban distintas y a veces opuestas recetas de salvación espiritual, física, social, metafísica, sexual, cultural o gastronómica; cada uno de ellos decía lo que le parecía y anunciaba su verdad, los antimilitaristas, los veteranos de guerra, los obsesionados por la salud, los partidarios de excéntricas dietas culinarias o de técnicas eróticas, de cultos esotéricos y ejercicios gimnásticos, de prácticas ascéticas u orgiásticas, de colectivizaciones y de salvajes anarcoliberismos; se exponían las ventajas de la seguridad social y de su eliminación. Por entonces se hablaba todavía poco, en el mundo, de bioingeniería y de clonación, pero, de no haber sido así, qué duda cabía de que habrían encontrado en aquel bazar a entusiastas partidarios de las más inquietantes manipulaciones genéticas y de la creación de nuevas especies semihumanas y de nuevos cruces entre el *Homo sapiens* y otros animales, a profetas convencidos de la inevitable marcha triunfal del Progreso y a apocalípticos propugnadores de la abolición de todo experimento científico y de la misma ciencia, fruto pernicioso del pecado original y de la expulsión del paraíso terrenal.

La primera impresión que producía era la de una exaltante sensación de tolerancia y libertad. La antigua, tradicional, casi estereotipada imagen de Holanda como el país de la libertad, de los derechos civiles y el diálogo asumía un aspecto concreto y parecía encarnarse en aquella plaza y aquel fervor. Se palpaba el hecho de que a cada cual, tanto si era un individuo como un movimiento, se le concedía el derecho a la palabra; que no había dioses dominantes y celosos, dispuestos a acallar cualquier voz discordante, sino que cualquier dios que custodiara el corazón de un hombre —tanto si era un dios grande como si era pequeño, sublime o excéntrico, emperifollado o zarrapastroso, majestuoso como un rey o harapiento como un vagabundo— encontraba allí su altar y los fieles que le rendían homenaje en un ambiente festivo y sin que nadie les molestara.

Diálogo y tolerancia pueden ser considerados casi sinónimos. En aquella plaza se advertía, casi físicamente, que la verdad nunca puede ser el dominio y la imposición de una sola doctrina que no se pone en entredicho y no admite el diálogo paritario con opiniones distintas, sino que solo puede ser, como enseña Lessing, una incesante confrontación, o sea un diálogo, y una incesante búsqueda. Lessing decía que si Dios le hubiese ofrecido en su mano derecha la verdad y en la izquierda solo la exigencia de buscarla, aun a costa de continuos errores, le habría pedido el don que contenía la mano izquierda, persuadido de que la verdad pura solo pertenece a la divinidad.

El espectáculo de la tolerancia expuesta en aquella plaza sugería también otros sentimientos, menos solemnes y menos elevados, pero igualmente liberatorios y además amables. Desde aquellos chiringuitos no solo se proclamaban grandes credos religiosos o políticos, mensajes de salvación, fundamentos últimos de la vida y del hombre. Se lanzaban a los cuatro vientos también manías estrambóticas, ungüentos milagrosos, pacíficos delirios, cómicas ficciones o pasiones excéntricas. Un poco como en el Hyde Park de Londres, allí cada uno podía debatir no solo sobre problemas de relevancia universal —el cristianismo y el socialismo, la paz y la guerra, la proliferación o prohibición de armas nucleares—, sino también acerca de sus obsesiones privadas, de esos tics, esas fobias, esas extravagancias, esos antojos, esos deseos apasionados y estrafularios que en la existencia de una persona no cuentan menos que su fe en la patria o en la libertad de prensa.

La tolerancia es también esa libertad de expresión incluso respecto a las cosas en apariencia pequeñas o mínimas, ese sentido del mundo como teatro de marionetas en el que todos hacemos aspavientos como

podemos, acartonados o graciosos, según sea cada uno en su torpe existencia mortal de albatros prisionero. La vida es también un circo en el que todos somos payasos y la tolerancia significa asimismo actuar según una trama, respetar las improvisaciones propias y de los demás y aceptar que quien declame con nosotros cambie inesperadamente lo que tiene que decir y responda, por ejemplo, con una receta culinaria a una declaración de amor. Era también ese sentimiento del teatrillo del mundo lo que producía, aquella mañana en La Haya, una agradable sensación de libertad agitanada mientras daba vueltas al tuntún, sin meta ni particular interés, entre todos aquellos pabellones.

Tras algunas vueltas experimenté una tercera impresión, de algún modo inquietante. Era como si la hermosa sensación de que todo y todos tenían justamente derecho a la palabra se transformara de golpe en una sensación de asfixia y evocase un indistinto y embarrado cenagal; como si, junto al tenderete de los antirracistas, pudiera aparecer el de los naziskins o incluso otro en el que un clonado doctor Mengele hubiera podido preconizar la benemérita utilidad de sus experimentos en Auschwitz. Aquella hermosa e inocente mañana me hizo sentir con una evidencia e intensidad especiales la necesidad, la dificultad, quizá la imposibilidad, la inextricable problematización del diálogo y la tolerancia y de sus límites. A la extraordinaria frase de Voltaire, en la que decía estar dispuesto a luchar hasta la muerte para garantizar la libertad de expresión incluso de las opiniones contra las que él luchaba a muerte, le hacía eco —un eco irónicamente contrastivo— aquella otra ocurrencia que habla de un tipo tan apasionadamente tolerante que estaba dispuesto a llevar al paredón a todos los intolerantes. Por lo demás —por lo menos en italiano— la ambigüedad es fácil: tolerancia es un término positivo que hace referencia a la consideración paritaria de todos los credos y opiniones; tolerante hace referencia a una actitud de condescendiente indulgencia desde lo alto, y tolerar a un casi ofensivo y altivo aguante de los comportamientos y opiniones distintos a los propios.

La tolerancia, o sea el diálogo, y sus contradicciones constituyen un problema universal, que se plantea hoy a la conciencia —y también a la legislación— con una urgencia desconocida hasta ahora en la historia. Desde esta óptica, nuestra cultura tal vez parezca poco preparada para las tremendas transformaciones del mundo que afectan a nuestras vidas, a nuestras sociedades y nuestros valores. En estos enormes cambios ya no hay, como en el pasado, culturas compactas, cerradas en sí mismas y en el edificio de sus propios valores, desconocedoras casi de la existencia de sistemas de valores distintos en otras culturas. Hoy en día las civilizaciones se desplazan y se mezclan, pueblos y estirpes lejanas se encuentran y sus visiones del mundo —religiosas, políticas, sociales— viven unas junto a las otras, como aquellos tenderetes de La Haya, en un politeísmo de valores, significados, tradiciones, costumbres e instituciones que nadie puede ignorar. Es un proceso que enriquece nuestras culturas y al mismo tiempo suscita miedos y obsesiones de defensa. En la globalización toda identidad se siente amenazada, teme disolverse y desaparecer, y entonces exaspera su particularidad, hace de ella una diversidad absoluta y salvaje, un ídolo —que, como todos los ídolos, lleva fácilmente a la violencia y al sacrificio de sangre. Algo análogo —dijo Beniamino Andreatta en Trieste, en uno de sus últimos discursos— sucedió en la Grecia del siglo V antes de Cristo, con la disolución de las antiguas comunidades familiares y tribales en el Estado, en la Polis; proceso del que nació en parte la tragedia griega.

Las respuestas intolerantes a las actuales transformaciones del mundo son peligrosísimas y bárbaras y obstaculizan gravemente —con cerrazones de toda índole— ese proceso de formación de una nueva y más auténtica universalidad; un proceso entusiasmante, porque por primera vez en la historia, a través de un diálogo que va más allá de cualquier frontera, está naciendo o podría nacer, aun entre mil peligros y horrendas distorsiones, una universalidad verdaderamente universal, expresión de las civilizaciones de toda la tierra y no solo de Occidente o de Oriente.

Es fácil condenar intelectualmente la intolerancia y el rechazo al diálogo —aunque sean tan difíciles de contrastar en un plano práctico. Pero ¿cuál puede ser la respuesta real, y no solo abstracta y noblemente retórica, a tales reacciones regresivas y agresivas?

A Europa le compete, culturalmente, el cometido de renovar la conciencia y la defensa del principio de valor, esa exigencia de principios universales que constituye, desde hace más de dos milenios, la esencia de su civilización. Son las «leyes no escritas de los dioses», como las llamaba Antígona, es decir los mandamientos morales que —a diferencia de los condicionados histórica y socialmente— se presentan como absolutos que no pueden ser violados bajo ningún precio. Esta universalidad —amenazada tanto por la nivelación de las diversidades como por su salvaje atomización— es el fundamento de la civilización europea que, en este sentido, no es solo europea, sino que también pone en tela de juicio las fechorías de Europa y de Occidente.

Desde sus orígenes, la cultura occidental ha hecho hincapié en el individuo, antes que en la totalidad;

desde el concepto estoico y cristiano de persona hasta el derecho romano, desde las garantías del liberalismo y la democracia hasta la liberación de la necesidad propugnada por el socialismo, el individuo —con su insustituible singularidades el protagonista, aquel a quien el Evangelio enseña a amar, aquel a quien Kant considera un fin y jamás un medio, cuyas inalienables libertades tutela el código y cuyas pasiones la literatura pone en el centro del mundo.

Esta supremacía del individuo presupone el principio de igualdad en la dignidad e igualdad de derechos de todos los hombres y presupone por ende la recíproca tolerancia de las diversidades y el diálogo entre las culturas, entre sistemas de valores a veces incluso contrastantes.

Los crecientes contactos entre pueblos y culturas distintas, destinados a aumentar, constituyen un enriquecimiento vital, pero son susceptibles de crear situaciones difíciles, en las que el dilema entre el debido relativismo cultural y la afirmación de los valores irrenunciables podrá plantearse dramáticamente. Las gentes procedentes de otras culturas tendrán que hacerse europeas conservando sus peculiaridades, sin ser brutalmente homologadas a nuestro modelo. Solo si Europa es capaz de llevar a cabo con firmeza y apertura este cometido, seguirá desempeñando, de una forma nueva, el importante papel que ha desempeñado en la historia del mundo. No hay que hacerse ilusiones acerca de la facilidad de esta tarea ni de que los obstáculos a ese proceso vengan solamente de retrógradas cerrazones mentales o de un obtuso racismo. Solo si no se subestiman las dificultades objetivas podemos confiar en superarlas.

Casi todas las diversidades —de usos, costumbres, tradiciones, valores— pueden y deben ser superadas, contra toda estulta y rencorosa cerrazón, en un diálogo fraterno. Pero pueden producirse situaciones en las que ciertas culturas, grupos o individuos sientan como valores irrenunciables lo que a otros les parece inaceptable e inhumano. Siempre se debe apostar por el diálogo, pero con la conciencia de que podemos encontramos ante dilemas dramáticos que lo pongan en solfa. Si el seguidor de una secta que prohíbe la transfusión de sangre se opone a que esta se le practique a su hijo menor de edad, que la necesita para no morir, hay que decidir entre respetar su fe y su voluntad, como parecería siempre un deber, dejando así que el niño se muera, o bien imponer por la fuerza esa transfusión, con una autoridad que en este caso parece justa, pero que podría ser el primer paso por un camino al final del cual se hallara la imposición o la prohibición de ir a la iglesia.

Diálogo significa ponerse en tela de juicio; luchar por las ideas de uno, pero estando dispuestos, en principio, a dejarse convencer, si las tesis del adversario resultaran lógicamente más fundadas y humanamente más auténticas. Pero esto implica una elección previa —antes del comienzo del diálogo— de las posiciones con las que se está dispuesto a dialogar, para combatirlas pero reconociéndoles una misma dignidad. De esta forma un partidario del liberalismo económico aceptará discutir con un partidario del intervencionismo estatal en economía, oponiéndosele intelectualmente pero reconociéndole la misma dignidad humana y estando dispuesto por lo tanto a reconocer, llegado el caso, sus razones. Pero quien no es un asesino no aceptaría discutir con quien, por ejemplo, afirmase la licitud de emplear la violencia con un niño y matarlo; en este caso impide el diálogo *a priori*, ni siquiera lo inicia, excluye al otro del diálogo; puede escuchar humanamente la confesión de las íntimas, culpables y dolorosas laceraciones que le han arrastrado a aquel crimen, pero ni siquiera se pone a discutir si esas acciones son o no son un crimen.

La tolerancia y el diálogo presuponen un relativismo ético, contra la presunción de ser los únicos depositarios de un valor absoluto, que a quien considera poseerlo le induce a imponerlo a los demás, a lo mejor hasta por su bien. En nombre de esta convicción se han cometido y se cometen las violencias más horribles. Pero nos podemos encontrar —y nos hemos encontrado y nos encontraremos— en situaciones que impiden, moralmente, transigir y dialogar, tolerar. Cuando, hace décadas, el primer estudiante negro obtuvo el derecho de asistir a la universidad en un estado norteamericano del Sur, esa decisión fue percibida como una ofensa a la cultura y a los valores propios por parte de la población blanca de ese estado, que estaba dispuesta a impedir a aquel estudiante, hacienda uso de la violencia, el ejercicio de su derecho.

La cultura del viejo Sur sentía como un valor propio la defensa de la blancura de aquella universidad: o se respetaba aquella cultura racista, aquella diversidad cultural, sacrificando a su violencia al estudiante negro y sus derechos, o se impedía (tal vez con la fuerza) aquella violencia, sin respetar por lo tanto la cultura de la que era expresión, y se imponía por la fuerza el ejercicio del derecho de aquel estudiante negro. El gobierno norteamericano hizo en efecto que lo acompañara a la universidad una escolta de soldados federales, dispuestos si era menester a disparar contra quien quisiera lincharlo, para acallar a quien quería hacerlo callar. De hecho se produjeron, en los desórdenes de aquellos días, algunos muertos.

Podremos —podemos— encontrarnos en situaciones difícilísimas, en las que sea menester elegir unos valores en perjuicio de otros, decidir cuáles son las «leyes no escritas de los dioses» a las que recurre

Antígona, aquellas que en ningún caso pueden ser violadas. La sociedad plural e inestable del futuro se encontrará a menudo presumiblemente ante tales dilemas, ante la necesidad y al mismo tiempo la imposibilidad o por lo menos la extrema dificultad de reconocerse en un mínimo, en un *quantum* de irrenunciable universalismo ético. Es un cometido difícil, pero ineludible. Difícil, porque el diálogo y la confrontación parecen diluirse cada vez más en una indiferenciada equivalencia de todas las cosas con cualesquiera otras, en una especie de bazar en el que un principio universal de intercambio pone todo en el mismo plano, como si Kant y las misas negras fueran igualmente dignos de nota o como si la solidaridad y el racismo fueran cosas facultativas, puestas una al lado de la otra en un escaparate y en la mente al igual que las opiniones en los periódicos.

En esta dramática y creciente riqueza de diversidades y contrastes, se tendrá que elaborar con esfuerzo, en una continua confrontación y diálogo con las culturas de los nuevos europeos, un mínimo cuerpo de valores comunes no negociables, que comporta una siempre dolorosa pero inevitable jerarquía de valores. En esa elaboración, algunas aportaciones esenciales vendrán ciertamente de las nuevas culturas hasta ahora extrañas a Occidente, portadoras, no en menor medida que este, de valores universales. La democracia, que es hija de la tradición occidental y constituye su esencia, consiste en el esfuerzo continuo y nunca definitivo de distinguir entre las posiciones que tienen derecho a enfrentarse, por más duramente que se contrapongan, en un plano de igualdad, y las posiciones que, dolorosamente, tienen que ser excluidas de ese diálogo en libertad, de la misma forma que se permite a una formación política propugnar la economía pública o la privada, pero no la persecución o la segregación racial.

Este rechazo es doloroso, porque siempre es doloroso excluir a hombres o ideas del diálogo, pero es inevitable. Obviamente cualquiera de nosotros podría incurrir en esas aberraciones, porque las diversidades inaceptables no llegan necesariamente más del otro lado del mar o de otros continentes que de nuestra propia casa; nada como Auschwitz ha negado más las leyes no escritas de los dioses y Auschwitz lo creamos los europeos.

El conflicto es trágico; no en vano *Antígona* es una tragedia. La *Antígona* es, en primer lugar, un conflicto entre Antígona y Creonte, entre las dos leyes que, encarnadas en sus respectivas personas, se enfrentan. Tragedia no significa, desde este punto de vista, contraposición entre el bien y el mal, entre una pura inocencia y una torva culpa, sino que es un conflicto en el que no es posible adoptar una posición que no comporte inevitablemente, incluso en el heroísmo del sacrificio, también una culpa.

La tragedia es conflicto entre ley y mandamiento moral, habida cuenta de que ambos, como ha subrayado Gustavo Zagrebelsky, tienen su valor. Pero la *Antígona* es la tragedia, perennemente actual, del deber de elegir entre esos valores, con todas las dificultades, los errores y también las culpas que esa elección, en cada circunstancia histórica, implica. La ley positiva, por sí misma, no es legítima —ni siquiera cuando nace de un ordenamiento democrático o del sentimiento y la voluntad de una mayoría— si atropella la moral; por ejemplo, una ley racial que sancione la persecución o el exterminio de una categoría de personas no sería justa ni siquiera si fuera votada democráticamente por una mayoría en un parlamento legalmente elegido, cosa que podría suceder o ya ha sucedido.

Una violencia infligida a un individuo no se convierte en algo justo solo porque un así llamado sentimiento común la apruebe, como querría hacer creer una sociología mal entendida. El antisemitismo en Alemania en la época del nazismo o la violencia contra los negros en Alabama correspondían ciertamente al sentimiento de buena parte de las poblaciones de esos países, pero no por ello eran justos. A veces puede ser verdad lo que grita el doctor Stockmann en *Un enemigo del pueblo* de Ibsen: «¡La mayoría tiene la fuerza, pero no la razón!». Y entonces hace falta obedecer a las «leyes no escritas de los dioses» a las que obedece Antígona, aunque tal obediencia —o sea desobediencia a las inicuas leyes del Estado— pueda tener consecuencias trágicas.

Llegados aquí surge una pregunta terrible, trágica a su vez: ¿cómo puede saberse que esas leyes no escritas son de los dioses, es decir son principios universales, y no por el contrario arcaicos prejuicios, ciegas y oscuras pulsiones del sentimiento, condicionadas por quién sabe qué atávicos vínculos? Estamos justamente convencidos de que el amor cristiano al prójimo, los postulados de la ética kantiana que exhorta a considerar siempre a todo individuo un fin y jamás un medio, los valores ilustrados y democráticos de libertad y tolerancia, los ideales de justicia social, la igualdad de derechos de todos los hombres en todos los lugares de la tierra, son fundamentos universales que ningún Creonte, ningún Estado puede violar. Pero sabemos también que a menudo las civilizaciones —incluida la nuestra— han impuesto con violencia a otras civilizaciones valores que ellas consideraban universales-humanos y que sin embargo no eran sino el producto secular de su cultura, de su historia, de su tradición, que era simplemente más fuerte. Cuando un Dios habla a nuestro corazón —como dice la Ifigenia de Goethe, oponiéndose a la bárbara costumbre de los

sacrificios humanos— hace falta estar dispuestos a seguirlo a toda costa, pero solo tras haberse preguntado con la máxima lucidez posible si quien ha hablado es un Dios universal o bien un ídolo de nuestros oscuros torbellinos interiores. La verdad tiene inevitables relaciones con la intolerancia, como escribió hace años Joseph Ratzinger, recordando que Abraham y Moisés hacen añicos respectivamente los ídolos del padre y el becerro de oro. Si la mayoría no tiene razón, como grita Stockmann, es fácil caer en la tentación de imponer por la fuerza otra razón, que a su vez no tiene más que fuerza. La desobediencia a Creonte comporta a menudo tragedias no solo para quien desobedece, sino también para otros inocentes, arrollados por las consecuencias.

La tragedia y también la dignidad humana, estriban en el hecho de que no existe una respuesta preconstituida de antemano a ese dilema; lo que existe es solo una búsqueda difícil, no exenta de riesgos, incluso morales. No podemos sustraernos a la responsabilidad de elegir valores universales y comportarnos en consecuencia; si se renuncia a esta asunción de responsabilidades, en nombre de un relativismo cultural que sitúe a cualquier actitud en el mismo plano, se traicionan las «leyes no escritas de los dioses» de Antígona y nos hacemos cómplices de la barbarie. Pero hace falta darse cuenta de lo pesada y trágica que es esta responsabilidad y de lo difícil que es resolver tal contradicción. Todorov reconoce en Montesquieu un justo medio ideal entre un cabal relativismo cultural, respetuoso de las diversidades, y un *quantum* de universalismo ético necesario sin el cual no es pensable una vida política, civil y moral.

Demasiado a menudo se prefiere eludir la trabajosa búsqueda de ese *quantum* para refugiarse en la cómoda cultura de lo facultativo, parodia de la verdadera tolerancia. Nuestros años podrían tal vez ser definidos, a causa de una actitud que los caracteriza en los más diversos ámbitos de la vida y el pensamiento, como la era de lo facultativo. Las religiones, las filosofías, los sistemas de valores o las concepciones políticas se alinean vistosamente ordenados sobre los mostradores de un supermercado y cada uno —según la necesidad o las ganas del momento— toma de un estante o del otro los artículos que le parece, dos paquetes de cristianismo, tres de budismo zen, doscientos gramos de ultraliberalismo, un terrón de socialismo, y los mezcla a su gusto en un cóctel privado de su invención.

En este clima cultural es cada vez más difícil definirse de una forma concreta, o sea limitada, elegir una cosa y excluir las otras. Si se es cristiano no se es budista, y viceversa, aunque sea un deber venerar, en ambos casos, las elevadas enseñanzas de Cristo y de Buda y se aprenda tanto de sus respectivos ejemplos. Se respeta una concepción del mundo solo si nos la tomamos en serio hasta el fondo, si nos confrontamos rigurosamente con la verdad que anuncia y con nuestra capacidad o incapacidad de abrazarla realmente. Declararse atolondradamente musulmanes, budistas o cristianos —o quizás hasta las tres cosas juntas— dejándose llevar por un superficial arrebató sentimental y pretender amortiguar y fundir las diferencias de esas religiones en un mejunje privado implica infligir una ofensa a la seriedad y dignidad de cada una de ellas. Una filosofía o una fe propugnan una unidad orgánica, no una ensalada en la que cada uno de sus ingredientes concretos sea facultativo, algo que se pueda tomar o no según capricho. Ahora en cambio todo parece convertirse en algo facultativo, en elemento aceptable o rechazable a nuestro antojo sin que ello comporte una alternativa entre adhesión o rechazo en su conjunto. La New Age, por poner un ejemplo, es una típica expresión de esa actitud vagamente espiritualizadora que picotea aquí y allí en los platos del Absoluto, haciendo con todo ello un batido que no es sino una bienintencionada papilla del corazón.

Este sincretismo exasperado es típico de los momentos de tránsito de una civilización a otra; no en balde florecía con vigor al final del imperio romano y de la civilización antigua —época a la que la nuestra se parece cada vez más—, cuando prosperaban cultos supersticiosos de todo tipo y se fabricaban nuevos ídolos con los fragmentos de los desconchados dioses de todos los panteones. Aquella disolución encontró entonces en el cristianismo una nueva idea-fuerza capaz de dar sentido y unidad a lo real. Hoy en día no es posible saber si una visión del mundo podría recomponer una unidad y cuál sería esa visión; el propio cristianismo, por primera vez, corre un extraordinario peligro de desaparecer definitivamente, asimilado, digerido y evacuado por la sociedad secularizada.

Ningún dogmatismo apriorístico puede responder a esta crisis. Toda opción ética concreta ha descendido al imprevisible caos de la existencia, a las vivencias de cada momento y cada individuo concreto, pero esto no significa adecuar de antemano, en cada caso, una ley moral a la situación de que se trate. La ética existencial —ha escrito, defendiéndola, el gran teólogo católico Karl Rahner— tiene en cuenta apasionadamente la irreplicable concreción de toda experiencia, pero no equivale a la pasiva y conformista ética de la situación, que simplemente se adapta a esta última. Simone Weil tenía una fe ardiente, pero algunas dudas acerca de determinadas afirmaciones de la Iglesia —ni siquiera fundamentales, pero tampoco facultativas— la indujeron a detenerse ante el umbral de esta última y a abstenerse, por respeto, de los sacramentos. Una actitud como esta es mucho más religiosa que la de quien recibe la comunión sin saber

siquiera si ha observado o no las normas prescritas para acercarse a la Eucaristía.

Lo facultativo inspira también a las opciones morales, porque es particularmente cómodo elegir a la carta entre los mandamientos y las prohibiciones; un eunuco aceptará con mucho gusto y convicción las prohibiciones ascéticas y el rígido puritanismo, quien empine el codo más de la cuenta borrará la gula de la lista de los vicios capitales y ningún evasor fiscal relacionará su comportamiento con el séptimo mandamiento que insta a no robar. La esfera de lo facultativo se extiende cada vez más, engloba a un ámbito tras otro. Ha invadido y está invadiendo también de manera progresiva el ámbito de la ley, de lo que es —o tendría que ser— impuesto o prohibido con ineludible necesidad por el código penal.

Uno de los baluartes de la tolerancia y del diálogo es la laicidad, rectamente entendida. El respeto laico de la razón no está garantizado *a priori* ni por la fe ni por su rechazo; muchos de los que se ríen de la religión creen con ramplonería en las supersticiones más irracionales. El espíritu laico está de hecho hoy amenazado por un deterioro de los hábitos intelectuales que corre el riesgo de vaciarlo y volverlo del revés, es decir, convertirlo en intolerancia, falta de crítica, agresiva suficiencia. Como ya había intuido hace años Pasolini, la lucha contra los dogmas puede pervertirse hasta llegar a la liquidación de todos los valores y principios susceptibles de contraponerse al automatismo de los mecanismos sociales; la razón corre peligro de desnaturalizarse en la mera racionalidad calculante, técnica de poder que no reconoce valores más allá de los hechos, y de identificarse con una sociedad anónima e impersonal, que nivela y anula la responsabilidad del juicio individual que es el eje de la laicidad.

El laicismo, como opinión difusa y dominante, puede convertirse en indiferencia, en olvido del sentido de lo sacro y del respeto, en renuncia a la decisión personal y a la independencia de juicio. A un humanismo atento a los dilemas morales, profesado hoy y siempre por los verdaderos laicos, le sucede una persuasión colectiva que funciona como una microideología del poder y constituye la mentalidad de una clase indistinta, que se ha puesto al día pasando del cine parroquial al *striptease*, obedeciendo a un conformismo igualmente obligado y gregario. Esta mentalidad es una especie de cemento o de pegamento ideológico, que agrupa y amasa un sentimiento común aparentemente destinado a formar una nueva mayoría silenciosa, que resulta ser luego a menudo ruidosa, dispuesta a darle en los morros a quien piense de modo distinto y a no dejarle hablar. El dominio social, que en tiempos se basaba en el tradicionalismo religioso, ahora parece basarse en una muchedumbre de desaprensivos a granel, que se las dan de emancipados adecuándose a las nuevas consignas y los nuevos comportamientos heterodirigidos, en un anónimo, inmenso y gelatinoso consenso social como el que Altman ha recreado genialmente en *Nashville*.

En esta sociedad la tolerancia se distorsiona hasta dar en algo que se le parece mucho pero que en realidad es su contrario: la indiferencia, como ha escrito Josep Ramoneda, la intercambiabilidad de cualquier cosa por cualquier otra; el valor de cambio triunfa incluso en las decisiones morales. Todo esto sucede bajo la falsa égida de un falaz liberalismo, en nombre del principio en base al cual se puede y se debe poner todo en el mismo plano, los valores deben adaptarse a los hechos, y la ley, como suele decirse, adecuarse a las costumbres y a su mutación.

Hay ámbitos en los que es justo que la ley se adecue a las costumbres —aunque ello no sea por otra parte una fatalidad sino el resultado de nuestras acciones inspiradas por valores en los que creemos— y hay ámbitos en los que ninguna difusión puede hacer que una costumbre sea lícita; aunque fueran multitudes las que practicasen el asesinato, este continuaría siendo un delito que hay que perseguir, por más difícil que, en tales circunstancias, ello pueda llegar a ser. Una sociedad liberal le tiene que permitir a un individuo casi todo —sus ideas, sus placeres, sus deseos, sus manías— y prohibirle categóricamente las pocas cosas que pueden hacer de él un carnicero, ya sea grande o pequeño, de otros individuos; esas acciones violentas deben ser convertidas en tabú, arrancadas de cuajo antes de que puedan presentarse como opciones concretas ante nuestras mentes. Dostoievski veía el surgimiento de un mundo terrible en el que «todo está permitido»; y cuando todo está permitido, todo acaba por suceder. Obviamente incluso el autor de un delito, que es un hombre que nunca puede reducirse solo al crimen cometido, ha de ser tratado con respeto y dignidad, tutelado en sus derechos y defendido de todo posible desquite, del mismo modo que habría que defender a Mengele de una multitud que quisiera lincharlo. Pero no hay que confundir el respeto al delincuente con una vaga disposición a respetar su delito —de por sí estúpido, como todo delito. El «todo está permitido» parece dar imperceptibles pasos adelante, insinuar funestas expansiones posibles.

Las opiniones, distintas y contrapuestas, que a menudo los periódicos ponen unas al lado de las otras para demostrar su imparcialidad en las discusiones fundamentales, son todo lo contrario del diálogo; son a menudo una cháchara en la que todo queda aguado, desleído, eludido y neutralizado. A veces nos asalta una duda desconcertante, una verdadera y auténtica tentación, que es menester combatir y que hoy es quizá más difícil que nunca —y por ende tanto más necesario— combatir: la duda acerca del diálogo propiamente

dicho, de su validez. Nadie como Erasmo, el genio del diálogo por excelencia, sintió esa duda, como se echa de ver —en ciertas pausas, en ciertas alusiones, en ciertos silencios— en su famosa polémica con Lutero sobre el libre albedrío. Se refiere a una arcana sensación que le induce a no creer en la lucha, en la polémica, en la confrontación en las que sin embargo pone todas sus fuerzas. Humanista y hombre de diálogo, Erasmo siente que este —si no se basa en una previa afinidad electiva o una sustancial vecindad de puntos de vista, que por otra parte lo hacen superfluo— es inútil. El filólogo y polemista que cree en la razón y la palabra se da cuenta de que lo esencial se decide antes de la palabra, en las volubles e inaferrables profundidades de la vida, que acercan y alejan inexorablemente a los hombres; se percata de que en el diálogo se convence solo a quien ya está convencido y de que el destino de la palabra y de la razón es equívoco. Esta toma de conciencia —para quien cree humanística y racionalmente, como Erasmo, en la palabra— no es menos trágica que la visión luterana del pecado.

No se trata de dudar por ello de la razón. Precisamente debido a que esta, como decían los ilustrados, es una tenue luz en la noche, es tanto más valiosa; es menester protegerla y no apagarla por cierto por coquetería con las tinieblas o el misterio, de los que nos percatamos solo gracias a esa pequeña llama. Si miramos al futuro, precisamente porque nos damos cuenta de lo fuertes que son las presiones que tienden a encarrilarlo por unas vías obligadas, no nos queda más que seguir siendo ilustrados, ajenos a toda retórica del progreso, irónicos, humildes, fieles empedernidos de la fe en la razón, en la libertad y la posibilidad de incidir, modestamente desde luego, en el curso del mundo y de trabajar por un progreso real de la humanidad.

La grandeza de Erasmo está justamente en su simbiosis de fe e ironía, que se ayudan una a la otra y ayudan a vivir. La reticencia, la elusión, la irónica sonrisa de Erasmo son la expresión de una amabilidad que conserva hasta cuando se asoma a la nada —o a lo que en aquel momento parece la nada— y son la expresión de la fuerza extraordinaria de quien, aun consciente de la vanidad de sus raciocinios, continua persiguiendo tenazmente la razón, porque se niega a creer que esa nada tampoco sea la verdad definitiva.

The Fair of Tolerance,
Essay, The Hague, 2001

2. LAICIDAD, LA GRAN INCOMPRENDIDA

Pocas palabras y pocos conceptos tan malentendidos como «laico» y «laicidad», tan a menudo evocados sin ton ni son en el debate ético-político y en concreto en el de la escuela pública y privada, cada vez más olvidadizo no solo de la ilustración y del pensamiento liberal, sino incluso del Evangelio, que enseña a discernir entre lo que le corresponde a Dios y lo que le corresponde al César.

Laico no significa de ninguna manera, como a menudo impropriamente se dice e ignorantemente se presupone, lo contrario de «católico» y no alude, de por sí, ni a un creyente ni a un agnóstico o a un ateo. La laicidad no es un contenido filosófico, sino un ámbito mental, la capacidad de distinguir lo que es demostrable racionalmente de lo que en cambio es objeto de fe —sin tener en cuenta la adhesión o falta de adhesión a tal fe— y de distinguir las esferas y los ámbitos de las distintas competencias, por ejemplo las de la Iglesia y las del Estado, lo que —precisamente según el dicho evangélico— hay que dar a Dios y lo que hay que dar al César.

La laicidad no se identifica de antemano con ningún credo concreto, con ninguna filosofía o ideología, sino que es la actitud crítica con la que se articula el credo filosófico o religioso propio según reglas y principios lógicos que, en su coherencia, no pueden ser condicionados por ninguna fe, porque en ese caso se incurriría en una turbia chapuza, siempre oscurantista. En ese sentido la cultura —incluida la cultura católica— si es tal es siempre laica, de la misma forma que la lógica —la de santo Tomás de Aquino o la de un pensador ateo— no puede no confiarse a criterios de racionalidad, y de la misma forma también que la demostración de un teorema, incluso si la lleva a cabo un santo de la Iglesia, no puede no obedecer a las leyes de las matemáticas.

Los grandes pensadores religiosos han dado a menudo ejemplos extraordinarios de esa claridad, de esa exigencia de respeto a la razón y sus fronteras. Uno de los mayores laicos que he conocido fue Arturo Carlo Jemolo, maestro de derecho y de libertad, y ferviente católico, que sabía que el Evangelio puede inspirar una visión del mundo y por ende mover el ánimo a crear una sociedad más justa, pero no puede traducirse directamente en artículos de ley, como pretenden los aberrantes fundamentalistas de toda laya. Religiosísimo y radicalmente laico, Jemolo tenía un sentido profundo e intransigente de la distinción entre el Estado y la Iglesia, entre lo que le corresponde al uno y lo que le corresponde a la otra; no en balde se oponía tajantemente a la financiación pública de la escuela privada.

Laicidad significa tolerancia, duda también respecto a las propias certezas, autoironía, desmistificación de todos los ídolos, incluidos los propios; capacidad de creer con fuerza en algunos valores, a sabiendas de que existen otros, igualmente respetables. Laicidad significa saldar cuentas con las decisiones tomadas y con las renunciaciones implícitas en toda decisión, no confundir el pensamiento y el auténtico sentimiento —que es siempre riguroso— con la convicción fanática y con las reacciones emotivas viscerales. Constituye una profunda moralidad y se opone tanto al moralismo avinagrado, siempre sectario, como a la desenvoltura ética. Laico es quien sabe abrazar una idea sin someterse a ella, quien sabe comprometerse políticamente conservando la independencia crítica, reírse y sonreír de lo que ama sin dejar por ello de amarlo; quien está libre de la necesidad de idolatrar y de desacralizar, quien no se hace trampas a sí mismo encontrando mil justificaciones ideológicas para sus propias faltas, quien está libre del culto de sí mismo. Una vez mi hijo, viéndome demasiado implicado por un rencoroso ataque personal, me lo echó en cara diciéndome: «¡Sé más laico!».

No solo el clericalismo injerente e intolerante es lo contrario de esa laicidad, sino también la cultura o pseudocultura radicaloide y secularizada dominante, en la medida en que está caracterizada por un narcisismo petulante, ansioso por revestirse de una aureola ideológica y por declamar nobles batallas. No hay espectáculo de variedades por ordinario que sea que no se tome en serio y no esté persuadido de llevar

a cabo una misión libertaria; todos se sienten como Galileo ante la Inquisición aun cuando se limiten a inocuas ocurrencias. Esa pomposidad es bastante poco laica, al igual que la beatería. Los mojigatos que se escandalizan ante los nudistas son tan poco laicos como aquellos nudistas que, más que desnudarse legítimamente por el placer de tomar el sol, lo hacen con la enfática presunción de luchar contra la represión. El respeto laico de la razón no está garantizado de antemano ni por la fe ni por su rechazo; muchos de los que se ríen de la religión creen groseramente en las supersticiones más irracionales.

Es ya por lo tanto un paso adelante que los adversarios de la financiación de las escuelas privadas hayan sido acusados —aun sin razón— de ser «laicistas», es decir que es ya positivo que se empiece a distinguir entre «laico» y «laicista», término este último usado para designar una arrogancia agresiva e intolerante, opuesta y especular a la del clericalismo. Existe desde luego una jactancia propia de quien se cree más avanzado que los demás solo porque no profesa ninguna fe —como si ello bastase para conferir apertura y libertad de pensamiento— y mira con suficiencia a los creyentes y practicantes. Este sólido engreimiento biempensante, incapaz de ponerse en solfa y de confrontarse con las laceraciones de la existencia, fue puesto en entredicho de una vez para siempre por Flaubert —que no era creyente— en la inmortal y estúpida figura de Homais, el farmacéutico ateo de *Madame Bovary*.

Pero este ínfimo laicismo no se combate, como creen —y a veces altivamente pretenden— algunos exponentes de la jerarquía eclesiástica, con la escuela privada. La preocupación de la Iglesia ante la ignorancia y la deformación de los valores del catolicismo está más que justificada, porque se está difundiendo cada vez más una visión de los mismos distorsionada y falsa —por sectarismo, por ignorancia de la mayoría y a menudo por incapacidad de la misma Iglesia de presentar su mensaje en todo su calado, en toda su fuerza y frescura. Los catequistas de cualquier índole y grado tendrían que aprender de escritores católicos como Bernanos y no católicos como Joseph Roth que la fe no es un pudibundo bajar los ojos, sino el levantarlos rectos hacia arriba, para mirar cara a cara a Dios, a la vida, a la carne frágil pero encantadora y gloriosa, al eros, a la materia de la que estamos hechos, a la Medusa del mal y de la muerte, a la ironía del destino; para mirar con fraterna fidelidad a lo que se ama y picaresco desafío a lo que infunde miedo, porque —escribe un escritor católico como Chesterton— si hay algo en el universo que nos da miedo, nuestro deber es ir a sacarlo de su madriguera y darle en los morros.

En una página de *Padres de las colinas* de Lorenzo Mondo, una muchacha introduce la mano en una fuente y, como de broma, le rocía tiernamente de agua la cara a un hombre que está enamorado de ella y que recibe ese gesto como un sacramento. Quien, aun sin ser observante o creyente, haya tenido una experiencia real del catolicismo y de muchos de sus pastores de extraordinarias cualidades humanas e intelectuales, sabe lo mucho más rico que es respecto a la imagen estereotipada, caricaturesca o edificante, difundida con tanta frecuencia por muchos de sus ignorantes adversarios y por muchos de sus inadecuados —y en ciertos casos indecorosos— representantes.

¿Pero se puede considerar de veras que ese sentido tan fuerte de la vida, del que está impregnada la religión, puede ser comprendido o defendido en el temeroso autoaislamiento de una escuela confesional? Es injusto acusar de ínfimo laicismo a quien se opone a la financiación pública de la escuela privada —es injusto por muchas razones, entre ellas porque no contribuye en lo más mínimo a una formación religiosa. En primer lugar —cosa obvia, pero siempre omitida— no solo existen escuelas católicas, y todas las escuelas privadas deben disfrutar de los mismos derechos, conforme a la Constitución, y debieran disfrutar de los mismos apoyos, en proporción a los inscritos que tengan. Entre estas escuelas no están solo las escuelas religiosas de otras grandes Iglesias y confesiones que —le guste o no a algún que otro arrogante prelado— no tienen menor dignidad que la Iglesia católica, a pesar de su menor número de fieles, en lo tocante al anuncio o al mensaje de salvación.

En nombre del deseo de los padres de mandar a estudiar a sus hijos a escuelas adscritas a determinados principios (religiosos, políticos y morales), surgirían escuelas inspiradas en las diferentes morrallas ocultísticas que andan difundiéndose cada vez más, en extravagantes camarillas e ideologías de todo tipo. Hay seguramente padres racistas, nazis, estalinistas deseosos de educar a sus hijos (a nuestras expensas) en el culto de sus respectivos Moloch; padres padanos que pedirían escuelas en las que sus retoños no se sentaran junto a condiscípulos meridionales. Nacerían probablemente escuelas satanistas, otras listas para llamar en calidad de «expertos» a cartomantes y magos y así sucesivamente. Sería difícil hacer distinciones entre unas y otras en términos de ley, aun cuando la diferencia pareciese evidente al sentido común, porque en democracia, como es sabido, las cabezas se cuentan, incluidas las vacías y las deshonestas, y por otra parte este sistema continúa siendo el mejor, habida cuenta de que, como decía Einaudi, la única alternativa a contar cabezas es romperlas.

Una sociedad cada vez más heterogénea vería una proliferación de escuelas imprevisibles. Una escuela,

es obvio, debe ser eficaz y hay ejemplos de desastrosa ineficacia de la enseñanza tanto pública como privada. En la escuela se tiene ante todo que estudiar y aprender, mientras que en los últimos años o decenios lo que sobre todo se ha hecho es charlotear todo el día en asambleas y órganos colegiales, en perjuicio de la preparación de profesores y estudiantes. Dicho esto, nunca como en este momento se hace tan necesaria una escuela pública seria, laica y no laicista, una escuela que no forme hijos —como infelizmente ha dicho el *Osservatore Romano*— del Estado o de la Loba, al no aspirar a inculcar credos o ideologías, sino que enseñe nociones y disciplinas sobre el fundamento de esos valores comunes que constituyen la base y la premisa de la vida democrática, y a los que se adscriben, en democracia, todos los ciudadanos, creyentes o no creyentes.

Además solo la escuela pública permite el pluralismo, que no consiste en una acumulación de guetos aislados entre sí —y en los que se escucha tañer una única campana— sino en el diálogo y en la confrontación de opiniones, de credos y valores distintos. Tuve la suerte de asistir a una escuela pública pluralista y no sectaria, ni anticlerical ni clerical, en la que profesores y alumnos profesaban y expresaban ideas distintas, sin que ello se convirtiese en una coartada para dejar de lado el latín o la geografía; la experiencia de esa confrontación de ideas fue esencial para mi maduración personal y me enseñó también a respetar la firmeza de quienes dan testimonio de su fe sin «respetos humanos», como dice la Iglesia, sin esos pusilánimes cumplidos sociales que a menudo nos hacen vacilar, cuando nos hallamos en la buena sociedad, a la hora de declarar con libertad nuestros dioses. La verdadera fe no se recluye al abrigo de un invernadero protegido, sino que baja a la calle, al igual que Cristo y sus apóstoles, y eso hay que aprenderlo de críos porque si no ya no se aprende jamás. Los laicos —entre los que se cuentan muchos católicos— que defienden la escuela pública, tal vez defiendan la religión mejor que sus abogados más acérrimos.

Corriere della Sera,
6 de diciembre de 1998

3. DERECHO Y LIBERTAD: EN LA MUERTE DE NORBERTO BOBBIO

Norberto Bobbio o lo que significa ser laico. Es difícil contener la emoción ante la muerte de un hombre que, habiendo sido uno de los protagonistas históricos de la vida intelectual y moral de un país entero y una de las voces más relevantes de la cultura europea de la última mitad del siglo, es al mismo tiempo una persona a quien nos unen afectos, recuerdos, momentos de vida compartida y una inmensa deuda por la claridad con la que nos ha ayudado a encontrar y recorrer con mayor seguridad nuestro camino. Norberto Bobbio nos deja a una edad venerable, en la que la muerte forma parte de la ley general de las cosas contra la cual es ridículo protestar, pero nos deja en un momento en el que tanto a nuestro país como al clima cultural en general les haría buena falta su claridad, todavía más si cabe que en el pasado.

Bobbio es un eminente laico, no en el estúpido e incorrecto sentido en el que se usa corrientemente esta palabra, como si significara lo contrario de creyente o religioso. Bobbio nos ha enseñado que la laicidad no es un credo filosófico específico, sino la capacidad de distinguir las esferas de las distintas competencias. Muy pocos han dado testimonio como él de una laicidad entendida como actitud crítica para articular ideas, religiosas o irreligiosas, según principios lógicos no condicionados por ninguna fe, como duda dirigida también a las certezas de cada uno, como capacidad de distinguir el pensamiento y el auténtico sentimiento del fanatismo ideológico y de las reacciones emotivas viscerales, todavía más funestas que el dogmatismo.

Norberto Bobbio vivió, dio testimonio y defendió todo eso en los más diversos frentes: con sus memorables estudios filosóficos y jurídicos, que lo convierten en un raro maestro, en un verdadero clásico; con su magisterio universitario en aquella extraordinaria Turín nuestra que fue la capital de una posible Italia más civil; con su militancia ético-política y su generosa y creativa presencia en la vida cultural. Podríamos citar muchos ejemplos de ese espíritu de servicio. Quisiera recordar dos, aparentemente menores respecto a la infinidad de batallas libradas durante por lo menos cincuenta años de historia italiana. Uno de ellos es su lúcido y apasionado testimonio —de verdadero laico, en un clima de intolerante sectarismo abortista— de la realidad de la vida que nace y de los consiguientes derechos de quien está por nacer. Otro es la firme, melancólica e impopular claridad con la que —en un momento en el que el caso de una niña adoptada o prohiada irregularmente, que se disputaban familias distintas, había desencadenado una psicosis colectiva de sentimentalismo reacio a las leyes— reivindicó, contra la triunfante marea del énfasis llorón, la necesidad de respetar la ley, con todos los prosaicos y a veces estrechos límites que ello a menudo comporta. Pero habría que recordar muchas otras batallas, por ejemplo la defensa de la escuela pública contra los indecentes favores a las privadas.

Su lucidez conceptual, esculpida en un perfil de ave rapaz, se nutría de un corazón sensible y generoso, extraordinariamente capaz de afecto, amistad e ironía. Precisamente por ello defendió los «valores fríos» de la democracia —el ejercicio del voto, las garantías jurídicas formales, la observancia de las leyes y de las reglas, los principios lógicos— sabiendo que son ellos los que nos permiten a los hombres, a todo individuo de carne y hueso, cultivar personalmente, libremente nuestros propios valores y sentimientos «cálidos», la amistad, los afectos, el amor, las pasiones y preferencias de todo tipo. Estos valores cálidos parecen y en realidad son más concretos que el sufragio universal, que la división de poderes o los artículos de un código, pero deben a la observancia de aquellos principios el que puedan ser cultivados y vividos.

Hoy más que nunca hacen falta personalidades como la de Norberto Bobbio, en un clima cultural hartado poco laico, en el que política, moral, derecho y sentimentalismo andan confundidos y revueltos y triunfa una desgramatización lingüística, conceptual y ética que pone a menudo el sujeto en acusativo y el complemento directo en nominativo, intercambiando así los papeles de las víctimas y los culpables; en el que no nos escandaliza quien confunde el gobierno de la cosa pública con la persecución del interés privado, retrocediendo a una barbarie premoderna y borrando siglos de civilización liberal, que había

elaborado controles y garantías para impedir abusos de poder. No es laico librar una guerra —justa o equivocada, oportuna o inoportuna— sin declararla, ni transformarla en una especie de guerra moral o religiosa, escandalizándose al encontrar, en esa intervención armada, resistencias que en una óptica de guerra es legítimo intentar sofocar, pero de las que en una óptica de guerra es curioso extrañarse. No es laico confundir las culpas morales o los delitos de los adversarios con sus responsabilidades políticas, que son otra cosa, ni con las penales o civiles, que son todavía otra más.

Nunca como hoy se hace tan necesaria la palabra de un maestro como Bobbio, maestro en dirimir las relaciones y diferencias entre derecho y moral y entre moral y política, cuya confusión —que con tanta frecuencia lleva a aberrantes injusticias— parece que cada vez se cultiva más. Cuando cayó Ceausescu, el sátrapa rumano, podía ser comprensible que alguien considerara necesaria, en aquel momento, su eliminación, pero asumiéndose entonces la responsabilidad de esa terrible suspensión del derecho, en lugar de simular una tragicómica legalidad como el proceso farsa en el que su abogado defensor solicitó para él la pena de muerte.

Hombres como Norberto Bobbio nos ayudan a resistir a este creciente analfabetismo conceptual y moral, que suma litros con kilos y razona, o mejor induce a razonar, con las tripas en lugar de hacerlo con la cabeza. Bobbio no combatió contra el fascismo con las armas en la mano, como un Valiani por ejemplo; no fue un héroe, pero nunca se las dio de tal y no por ello su lección moral de claridad tiene menos valor. Tuvo, como es inevitable y fisiológico, sus críticas, cuando la cultura antifascista hegemónica —de la que él era uno de sus más destacados representantes y que ha tenido su grandeza pero también sus límites— entró en crisis ante una realidad italiana radicalmente cambiada. Que en el clima a menudo cazurro-bobalicón de esos años nuestros fuera recibido incluso con alguna que otra risotada era algo que entraba dentro de lo previsible. No sería propio de laicos darle demasiada importancia.

Corriere della Sera,
10 de enero de 2004

4. QUÉ LE CORRESPONDE A DIOS Y QUÉ AL CÉSAR

Augusto del Noce —filósofo católico rigurosamente ortodoxo y tradicionalista, crítico empedernido del marxismo a la vez que fascinado por él y genial intérprete del ateísmo y de la modernidad nihilista— hablaba a menudo del ostracismo del que, durante siglos, había sido objeto la *Monarquía* de Dante, excluyéndola del debate político y hasta intentando borrar su memoria. Esta metafórica hoguera había nacido, originariamente, de la voluntad de la Iglesia de aplastar la teoría dantesca de los «dos solos», es decir, de la igualdad en la dignidad del poder espiritual y el político, ambos igualmente legítimos en sus específicas esferas de competencia —teoría pues peligrosa para el integrismo católico, que aspiraba a un Estado subordinado a la Iglesia. Una vez declinada o por lo menos debilitada a lo largo de los siglos la potencia censoria clerical, tampoco el pensamiento político moderno, que se había emancipado de la religión y era a menudo hostil a ella, tuvo interés por la doctrina dantesca de los «dos solos», en la medida en que también él era hostil a uno de los dos, en este caso al espiritual y religioso, y tendía —tiende— a confinarlo en una esfera íntima y privada, irrelevante respecto al Estado, a la gestión de la cosa pública.

Dentro de las formas y maneras medievales de su época, aquel texto de Dante que Del Noce consideraba un *samizdat* era un manifiesto de laicidad. De esa laicidad, fundamento ético-político de la vida civil, son igualmente enemigas la intolerancia clerical y la laica, que —según el momento histórico, el contexto social o la peculiaridad territorial— se saltan sectariamente las normas e imponen dogmáticamente sus valores: para unos se trata de la verdad revelada y de la moral obligatoria para todos, para otros del progreso y de la adecuación a los tiempos, igualmente obligatorios para todos. La intolerancia clerical lleva a cuestras una historia de siglos, muy lejos de haber acabado, y ha sido y es ampliamente denunciada y objeto de abundantes burlas. La intolerancia y el engreimiento laicista son más recientes, pero en distintas ocasiones —por ejemplo en las discusiones sobre el aborto— han demostrado ser igualmente agresivos, una presunción que pone en el índice de un supuesto atraso cualquier voz discrepante. La inadmisibles inquisición sufrida por el inefable ministro Buttiglione en Bruselas por parte de los parlamentarios europeos, que pretendían poner a prueba lo políticamente correcto de su ortodoxia laica, dio ocasión para estigmatizar en general a esa arrogancia transgresora laicista, que tiende a marginar a los católicos en un despreciado gueto reservado a los ciudadanos de segunda división. Esa denuncia se llevó a cabo con tonos a su vez rimbombantes, como si se tratase de una persecución propiamente dicha, pero sobre todo se presentó con ampulosa presunción, como si fuera la primera vez que se levantaba una protesta de ese tipo.

Se olvida que un laico de la talla de Bobbio reprobó en más de una ocasión esa jactancia laicista, por ejemplo a propósito del aborto; si se me permite una nota personal, yo mismo he expresado repetidas veces, a partir de 1974 y sobre todo en el *Corriere della Sera*, críticas semejantes contra dicha jactancia. Pero entonces nuestras defensas laicas de esos valores y del derecho de todos a expresarse caían en el vacío, porque en aquel momento no resultaban tiles para ningún juego político, no afectaban a la lucha por el poder. Hoy, en cambio, la crítica a un cierto sectarismo laicista es un instrumento de ciertas maniobras políticas; es útil, y por ello se prorrumpa en una ruidosa indignación de rezagados que se las dan de innovadores. Lo mismo ocurrió con las *foibe*^[1] o con los *lager* de Tito en Goli Otok^[2]: escribí sobre ello, en años ya lejanos, siete u ocho veces, en el *Corriere della Sera*, con escaso resultado, porque nadie, entonces, podía hacer de ello un uso inmediatamente político. Hoy, convertidos todos en masa al revisionismo histórico instrumentalizado, a nadie se le va el asunto de la boca, porque hoy es un tema que le resulta útil a la derecha contra la izquierda.

En términos políticos, la laicidad se basa en el principio dantesco de los «dos solos» o, mejor, en el dicho evangélico de «a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César», lo contrario de lo que proclaman el fundamentalismo islámico y todos los fundamentalismos. En realidad las cosas no son tan sencillas. En

primer lugar César —o sea el Estado— está amenazado hoy no solo por la injerencia de quien pretende representar a Dios, sino también por la subversiva y anarcoide atomización que usurpa ilegítimamente el venerando nombre de liberalismo y no aspira a limitar y articular según los principios liberales el Estado, sino a disolverlo. El liberalismo es, también o sobre todo, una doctrina de las relaciones del individuo y el Estado, no un pasotismo negacionista del Estado y de sus leyes, que tutelan a todos los individuos y requieren para tales fines algún tipo de limitación, la menor posible, de sus impulsos.

El liberal es un ciudadano —protegido, si es dolorosamente necesario, por la policía—, no un vaquero que confía solo en su pistola. El fundamentalismo liberaloide que hoy hace furor es totalitario y totalizante, persigue una pureza radical como las ideologías tiránicas, niega el derecho de ciudadanía a todos los desviacionistas: se oye decir que Croce y Gobetti no son liberales, el primero por un excesivo sentido del Estado, el segundo por sus excesivas preocupaciones sociales; pronto se expulsará incluso a Einaudi, reo de haber salvado la lira y por consiguiente de un intervencionismo de algún modo político en el puro mecanismo del mercado. Un ilustre exponente extremo de tal anarcoliberismo, el norteamericano Nozick, ha teorizado el «Estado ultramínimo» que no tendría entre sus competencias siquiera la de la policía; el ciudadano, en su opinión, podría salvaguardar su seguridad, como en los EE. UU. salvaguarda su salud, solo pagando privadamente un contrato de protección, llamando —cuando sea objeto de agresión por algún malhechor— no a la policía, sino a la empresa con la que ha suscrito una póliza de seguros.

Como todo fundamentalismo, también este es un ultraje a la laicidad. «Esos teóricos acérrimos del liberismo que diseñan un Estado mínimo», escribe Natalino Irti en su espléndido libro *Nihilismo jurídico*, conciben «una pura máquina de violencia, de una violencia desnuda que enseguida se desembarazaría de los últimos jirones de vida política». El incuestionable dicho evangélico no resuelve sin embargo todos los problemas, porque no es siempre fácil establecer lo que le corresponde a Dios y lo que le corresponde al César; no todo es tan sencillo como el código de la circulación, que le compete al Estado, o la virginidad prematrimonial, que es competencia de la enseñanza de una Iglesia. El presidente de la Conferencia episcopal católica alemana, el cardenal Karl Lehmann, pronunció en Turín una interesante conferencia acerca de este tema, extraordinariamente reseñada y comentada por Giorgio Straniero en *Nostro Tempo*, hoy en día una de las mejores publicaciones italianas.

Lejos de toda tentación integrista —por lo demás mucho más rara en Alemania que en Italia, por obvias razones históricas—, el cardenal Lehmann se ve obligado a poner en entredicho esa sacrosanta y tranquilizadora distinción entre las competencias de Dios y las del César, tal vez debido a que no puede olvidar que la Iglesia alemana —la católica al igual que muchas protestantes— fue acaso culpable de haberle dejado demasiado al César, de haber interferido demasiado poco en los asuntos del Estado. De hecho se acusa en general a la Iglesia no solo por su indebida injerencia en la esfera política (como cuando se le imputaba, por ejemplo, su apoyo a la Democracia Cristiana), sino también por su demasiado escasa y débil injerencia en la política (como cuando se le reprocha haberse opuesto demasiado poco al nazismo, haber hecho entonces demasiado poca política, separando demasiado la esfera religiosa, espiritual, interior de la esfera de la responsabilidad pública).

Un Estado totalitario choca fatalmente con el mundo de los valores morales —piénsese en el racismo, en la opresión de la libertad, en la injusticia social— y por consiguiente induce o tendría que inducir a una fuerza espiritual a reaccionar, a intervenir, a resistir. Pero también un Estado democrático puede darse leyes —aprobadas por mayoría y por lo tanto impecables desde el punto de vista de la legalidad— que menoscaben valores morales y les parezcan a algunos ciudadanos moralmente ilegítimas, como sería el caso de una ley racista aprobada por mayoría en un parlamento. Según el cardenal Lehmann, se debe dar al César lo que le pertenece con tal que no viole la ley de Dios (por ejemplo el quinto mandamiento, que prohíbe matar); las competencias del César estarían pues subordinadas *a priori* a las de Dios —o bien, para un ateo o un agnóstico, a los imperativos de la conciencia, a los principios morales que no estamos dispuestos a poner en solfa, por ejemplo a los dos postulados de la ética kantiana. Antígona no es una autoridad eclesiástica; es una mujer sola, resuelta a contraponer a una ley del Estado para ella inicua las «leyes no escritas de los dioses», los principios morales absolutos, no negociables. Hay veces por lo tanto en que los laicos, no sin azoro, tienen que negar al César lo que parece corresponderle.

Lehmann incurre en cambio en un error, desde su punto de vista, cuando considera que la sociedad civil puede contraponer al Estado, potencialmente demoníaco, un cuadro de valores: en estos años, que en Occidente por suerte no contemplan Estados totalitarios, es en la así denominada sociedad civil donde más se ha extendido el aplanamiento moral, convirtiéndose en una sociedad en la que reina la indiferencia ética, cada vez más insensible a la espiritualidad. Por lo que atañe a las Iglesias, la única salida de la contradicción que las considera culpables tanto de interferir como de no interferir sería su radical

separación del poder político, una separación que hiciese que les resultara imposible de hecho cualquier presión respecto al Estado. Eso haría que fuera lícito, y a menudo un deber, arremeter con fuerza contra un Estado injusto y unas leyes injustas, invitar a los ciudadanos a la desobediencia civil, como hacía un padre laico de la democracia americana como Thoreau. Para Thoreau, de todas formas, era más fácil, porque en sus bosques llevaba auestas solo el peso de su conciencia, mientras que quien quiera combatir al Leviatán también tendrá el deber de vencerlo o de hacer todo lo posible para vencerlo, según decía aquel extraordinario mártir de la libertad que fue Bonhoeffer, y de ese modo entrará en las contradicciones de la política, en las que incluso quien combate por Dios puede acabar por mancharse como un César sin prejuicios.

Corriere della Sera,
13 de diciembre de 2004

5. TOMÁS MORO, PATRÓN DE LOS POLÍTICOS Y MÁRTIR A SU PESAR

Puede que la política, en toda su contradictoria complejidad, encuentre su mejor definición en esa lapidaria frase del Evangelio que exhorta a dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. En ese lacónico dicho reside el principio laico de la distinción entre esferas de competencia y de poderes, pero también reside la propuesta concreta de una virtud necesaria para la acción política: la capacidad de reconocer las exigencias mundanas, sin abstractos moralismos nada dispuestos a la menor relación con la imperfección terrena ni al menor compromiso por razonable que sea, pero reconociendo claramente el límite que la moral impide franquear en cualquier caso, el nivel del mal al que en cualquier situación hace falta decir no sin atender a sus sin embargo trágicas consecuencias.

Desde este punto de vista, no es raro que se haya propuesto nombrar santo patrón de los políticos — como santa Bárbara lo es para los artilleros— a Tomás Moro; extraordinario humanista y canciller del reino de Inglaterra, mártir cristiano que subió al patíbulo el 6 de julio de 1535 como «súbdito fiel al rey (que lo condena a muerte), pero sobre todo a Dios». En nombre de este último no solo sacrificó su vida, sino que realizó un sacrificio casi igual de doloroso para su conciencia, esto es, desobedecer —para no violar un mandamiento todavía más alto— al rey, al que siempre había reconocido como una autoridad legítima ante la que era un deber observar obediencia. No hay conflicto más doloroso y más trágico que el que se establece entre dos valores morales entre los cuales no hay más remedio que elegir y entre los cuales se encuentra uno desgarrado; la acción política, en su sentido más elevado y en su realidad a menudo terrible, está constituida en gran parte por ese conflicto.

A la necesidad de elección entre dos desobediencias, ambas dolorosas aunque fuera en distinta medida, se añadía, para Moro, el hecho de que una de ellas comportaba su condena a muerte. Como humanista amante de la vida y bastante poco del martirio, Moro trató de evitar esa elección, mientras ello fue compatible con su conciencia y su dignidad; cuando ya no le fue posible eludirla, decidió obedecer a Dios y desobedecer al César, sin permitir —irónico y sereno como era— que por muy turbado que estuviera su ánimo sufriera un desgarramiento del estilo del de los héroes trágicos. No le gustaban la tragedia ni su *pathos*; murió con sosiego y con sentido del humor, amando hasta el último momento a su familia, a su país, a los amigos y los placeres cotidianos, los del espíritu y los del cuerpo. Proponer a Tomás Moro como patrón de los políticos significa recordarles a estos últimos que —como repetía con insistencia Alberto Cavallari, citando a Camus— cuando para sobrevivir hay que negar la conciencia, es necesario elegir esta última y no la supervivencia. Como cualquier persona de recto y equilibrado sentimiento. Moro intentó evitar esa alternativa radical, trabajar en pos de un estado de cosas que no crease situaciones dramáticas y no pusiese ante decisiones fatales. Incluso desde ese punto de vista es un modelo para los políticos, cuya tarea debiera estar orientada a la consecución de una sana normalidad en la que nadie se viese obligado a elegir entre la libertad o la justicia y la vida y nadie tuviera que pagar onerosos e inicuos precios por la honestidad de su comportamiento.

Moro no había nacido para ser un mártir, sino un humanista, religioso y profundamente apegado a la familia, a los amigos, a los libros, incluso a la buena mesa. Su extraordinaria vida —en aquel Renacimiento todavía fuertemente convencido de la armonía existente entre razón y naturaleza y de la posibilidad de descubrir los principios racionales que gobiernan el mundo y gobernarlo con ellos— está vinculada a la redacción de valiosas cartas y obras en latín y en inglés, humanísticas, históricas, teológicas, políticas, entre las que destaca su célebre *Utopía*, que inventa de una vez por todas un género literario-político-filosófico y un modelo de pensamiento. En la Europa cosmopolita de entonces se movió como un ciudadano del mundo; fue amigo de los mayores intelectuales de su época, en primer lugar de Erasmo de Rotterdam, que escribió

en su casa, en 1509, el *Elogio de la locura*. Su *Utopía*, grandioso sueño de reforma, de justicia e igualdad universal, está también cargada de arcaicas añoranzas, pero se halla atravesada asimismo por ambivalencias e ironías; se trata de un libro serísimo y a la vez jovial, con doble fondo, animado por un sueño de simplicidad evangélica e igualdad económico-social que Moro sabía que era irrealizable y que sería peligroso, además de imposible, realizar al pie de la letra, pero que no por ello deja de ser un fermento, una tensión ideal sin la cual no existe un proyecto político digno de tal nombre.

Moro, que fue una mezcla singular de genuina y austera religiosidad, de elusiva ironía, sanguínea complacencia en la existencia y extraordinaria capacidad de sentimiento, lo apostó todo a los afectos, al amor y a esa pasión fundamental de la vida que es la amistad. Político a su pesar, porque amaba mucho más los estudios clásicos y los ocios humanísticos, fue sin embargo un político activo y diligente, que desempeñó altos cargos en la administración pública, desde consejero real a tesorero del Ministerio de Hacienda; defendía a los contribuyentes contra los impuestos disparatados y al mismo tiempo refutaba doctamente las tesis de Lutero sobre los sacramentos. Dispuesto a transigir hasta cierto punto con muchos de los aspectos de la política del rey Enrique VIII a la que sin embargo se oponía, se negó con intransigencia a reconocer en el soberano, como este pretendía, al jefe de la jerarquía eclesiástica. Encarcelado en la Torre de Londres, mantuvo inflexible su posición, yendo hacia la muerte con sosegada firmeza y preocupándose hasta el último momento por sus familiares y amigos y encareciéndoles a sus hijas que trataran con cariño a los criados.

Le habría encantado no tener que morir, no representar aquel papel heroico, porque no amaba el heroísmo, sino la frágil vida terrena y sus efímeros goces impregnados de significado a la luz de lo eterno. En una espléndida oración que escribió, le pedía al Señor que le diera buen humor, necesario para mantener la salud del cuerpo, buenas digestiones y «también algo que digerir»; pedía que se le concediera «el sentido del humor», la capacidad de entender las bromas y «que no se le permitiera afligirse en exceso por esa cosa harto entrometida que se llama “yo”». A su amadísima hija Margaret, que le exhortaba a ceder, le respondió que le gustaría mucho poder hacerlo, porque no sentía ninguna inclinación por las pamplinas moralísticas sino más bien por el disfrute de la existencia, pero que, lamentablemente, no le era posible.

Lo decía con el pesar de quien, a desgana, se ve obligado a declinar una agradable invitación para cenar. Es esta su lección de santidad: el intenso sentimiento de un hombre que —al contrario de los exaltados, que siempre necesitan eventos clamorosos para sentirse vivos— querría que no sucediese nunca nada extraordinario, que la vida discurriese en su seductora normalidad cotidiana, sin verse puesto nunca en la necesidad de comportarse como un héroe, pero que sabe también que la vida solo es plenamente disputable si la ilumina un significado superior que, en infaustas y deplorables circunstancias, puede exigir su sacrificio para no perder el sentido y por consiguiente para no perderla.

Moro tenía un gran concepto de las mujeres y, con una apertura rara para su tiempo, deseaba y favorecía una formación intelectual para ellas pareja a la de los hombres. Amó muchísimo a su primera mujer. Jane y, después de su muerte, a la segunda, Alice. Estos dos amores lo turbaron también profundamente, porque las amó a ambas, incluso tras la desaparición de la primera, a la que seguía sintiendo viva y presente; sabía que la muerte puede bastante poco contra el amor a una persona a la que se continúa amando con intensa pasión, y se sentía de alguna forma bígamo, porque para él ambas estaban vivas. En un momento de abandono escribió: «Qué bien hubiéramos podido vivir juntos los tres, si el destino y la religión lo hubieran consentido», y se consolaba pensando que «la muerte nos dará lo que no ha podido darnos la vida». Estas pocas líneas forman parte de la más alta literatura amorosa. Pero, aun siendo un santo, Moro era un hombre y, como casi todos los hombres, no podía imaginar que también Jane y Alice hubieran podido, cada una de ellas, amar apasionada y contradictoriamente a otro hombre además de a él, igual que él las amaba a ellas dos. Hasta a la Grazia le cuesta vencer el egocentrismo de los varones.

Corriere della Sera,
22 de octubre de 2000

6. CONTRA LA AUTOSEGREGACIÓN

A diferencia de los regímenes totalitarios, en democracia se puede y se debe poner en entredicho casi todo; es más, esta consiste en el conjunto de las reglas que le permiten a cada uno —a cada individuo y a cada grupo— expresar libremente sus opiniones y luchar por sus valores, respetando, escuchando y valorando los de los demás y acabando tal vez al final por aceptarlos, si en el diálogo resultan más convincentes. Para hacer posible esta contraposición civil, la democracia tiene que excluir y prohibir aquello que la impediría, prohibir por ejemplo el hacer valer las razones por medio de la violencia y así sucesivamente. En la base de la libertad hay algunos principios fundamentales que ya no hay que poner en entredicho: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, sin distinción de sexo, nacionalidad o religión, es uno de esos principios no negociables.

No estamos dispuestos a discutir con quien quiera negar el derecho de voto a las mujeres o a los negros o a los católicos o a los ateos. También en las decisiones morales, intelectuales o simplemente prácticas de nuestra vida cotidiana nos comportamos de esa forma: discutimos con quien afirma o niega un credo religioso, pero no con quien justifica el homicidio; tratamos de valorar la oportunidad o inoportunidad de ingerir un determinado fármaco, pero no tomamos en consideración la idea de curarnos las anginas metiéndonos en la boca una cola de gato, como sugería, cuando yo era niño, una vecina de casa. Esta proscripción de algunas opiniones es siempre dolorosa, porque incluso quien hace propuestas aberrantes o estrafalarias es un ser humano, pero es inevitable.

Veinte estudiantes —o, para ser más exactos, los padres de estos— solicitaron al Instituto de Ciencias Sociales Agnesi, de Milán, que se creara para ellos una clase exclusivamente formada por alumnas y alumnos musulmanes. Una solicitud de este tipo no es de recibo, no se hubiera debido tomar siquiera en consideración sino tirar directamente a la papelera. Lo que está en entredicho no es el islam, una de las grandes religiones monoteístas, es decir uno de los fundamentos de la humanidad y de la espiritualidad humana, la civilización que ha dado al mundo los frisos de la Alhambra o la poesía de Rumi, no menos imponentes que los frescos de la Capilla Sixtina o los versos de Lucrecio, y que también hoy cuenta con una rica creatividad artística, religiosa, cultural. Esa petición de encerrarse en un gueto, que hubiera podido presentar un racista poseído por un odio antimusulmán, es una ofensa a todo el mundo, también y en primer lugar al islam, que corre el riesgo de este modo, una vez más, de que se le identifique con sus más ínfimas degeneraciones, análogas a las que afectan a las demás Iglesias sin excepción. El único punto de esa petición que puede ser razonable es la hora de gimnasia separada para las chicas, que tiene en cuenta una mentalidad discutible pero arraigada en esas familias y les podría evitar por consiguiente algún que otro inútil sinsabor, sin ofender por otra parte a nadie, como mucho privando tontamente —pero solo durante alguna hora— a los chicos y chicas de una recíproca y agradable compañía.

La escuela no forma ni tiene por qué formar católicos, protestantes, musulmanes o agnósticos. Es un servicio público fundamental, que debe proporcionar a todo el mundo, sin la menor discriminación, instrumentos y conocimientos para orientarse en el mundo y encontrar en él un camino propio y digno, desde la supervivencia material a la realización personal. Es un servicio público, porque interesa y afecta a toda la comunidad de un Estado, de la misma forma que es un servicio público la defensa, que protege a esa comunidad de las agresiones. La escuela no tiene que enseñar a creer en Cristo o en Mahoma, sino que debiera contribuir a formar individuos capaces de acercarse libre y espiritualmente a los grandes interrogantes de la existencia y a las respuestas que les han dado las grandes religiones y filosofías. La escuela no puede no ser laica, o sea fundada sobre la distinción entre lo que le compete a la fe y lo que le compete a la razón, lo que se refiere a la Iglesia y lo que se refiere al Estado.

La escuela no es ni puede ser ni una sacristía ni un seminario teológico; naturalmente se inserta en la

civilización a la que pertenece y en sus tradiciones; solo una mente obtusa puede escandalizarse de que en una escuela de nuestro país haya un crucifijo, porque el cristianismo —como decía un no creyente como Benedetto Croce— forma parte de nuestra civilización, cualesquiera que sean nuestras opiniones. Sería un atropello intolerable obligar a los escolares a tener devoción ante ese crucifijo, pero allí, colgado en la pared, no le hace daño a nadie, de la misma forma que tampoco se lo haría, en la escuela de un país islámico o budista, un signo o una imagen que recordaran el papel desempeñado por esas religiones en sus respectivos países. La escuela es escuela para todos, ya lleven un solideo, ya una cruz o un velo, que no ofenden a nadie, con tal de que el velo no le impida al profesor, que le pide a una alumna que resuelva una ecuación en la pizarra, el poder identificarla, a fin de que no suceda lo que sucedía en la escuela primaria en la que enseñaba mi madre, donde había dos gemelos indistinguibles que salían a la pizarra, según los casos, uno en lugar del otro.

En el Instituto Agnesi esas diecisiete chicas y esos tres chicos islámicos tendrán que estudiar no las suras del Corán, en las que profundizarán en otro lugar, ni los misterios del rosario, sino geografía y matemáticas, historia, francés y derecho; tendrán que saberse el triángulo de Tartaglia y los verbos irregulares, la revolución industrial y el movimiento obrero, el influjo de la política en el medio ambiente y en el clima, qué es una norma y qué es un contrato. ¿Por qué debiera ser terrible, escandaloso, peligroso o repugnante para ellos tener un compañero —o compañera— de pupitre católico, valdense, judío o ni bautizado ni circunciso? ¿Tan débil es su fe, o la de sus padres, que puedan temer que por dejarle copiar una pregunta a un compañero adventista pudiera vacilar la palabra de Alá? Si cuando matriculé a mis hijos en el instituto, hace, ay, ya muchos años, hubiera pretendido que fueran asignados a una clase formada solo por católicos de pura sangre y no contaminada por judíos, protestantes, musulmanes o no creyentes, el director le habría mandado al bedel que me echara con viento fresco y no se habría molestado en llevar mi solicitud a la reunión de profesores, por considerarla despreciable o disparatada. Quien no tolera junto a él la presencia de un ser humano de otra religión o que no profesa ninguna, es un racista intolerante.

La sociedad multiétnica, a la que inevitablemente nos estamos dirigiendo y que podrá renovar y enriquecer nuestra creatividad y nuestra cultura, exige diálogo, debate, discusión, y la escuela debiera ser su vivo crisol, no un internado militar de compartimentos estancos. Las diversidades son manifestaciones distintas pero solidarias de la común universalidad humana, no diversidades salvajes e inconexas, como predicaba en los años setenta una pseudocultura que exaltaba las incorrecciones gramaticales y las visceralidades, creyéndose de izquierdas y preparando en realidad el camino a la actual brutalidad anarcoliberalista que ensalza la desigualdad; no es una casualidad que muchos ex descuartizadores de libros («fetiches de la cultura burguesa», se decía entonces) sean hoy unos auténticos giliyuppies. Igual de graves han sido y son el creciente asalto a la escuela pública y el apoyo a la escuela privada, promovidos por un gobierno de centroderecha que será lo que sea excepto laico y liberal y que favorece a la escuela privada y confesional para mendigar el apoyo de la Iglesia católica y cosquillear a los mezquinos particularismos y localismos que no ven más allá de su cordón umbilical, no cortado todavía y estropeado como carne averiada, y que han perdido por completo el sentido del Estado y de Italia y sueñan con una escuela en la que se lea *El novio de la abuela* de Giacinto Gallina en lugar de *El infinito* de Leopardi.

La Primera República italiana, gobernada por los democristianos, defendió la escuela pública mucho más que la Segunda República. Pero De Gasperi era un católico liberal y laico, a diferencia de su actual sucesor Berlusconi, al que esos tres términos le pegan bien poco, y tenía a su lado a pequeños pero gloriosos partidos laicos, hoy desaparecidos, como el Partido Liberal o como mi Partido Republicano, hoy día ridiculizado. El pluralismo —sal de la vida, de la democracia y la cultura— no estriba en una serie de minimundos cerrados en sí mismos y desconocedores el uno del otro, sino en el encuentro, en el diálogo y el debate; la endogamia —física, cultural, religiosa— produce fácilmente el cretinismo y demás fenómenos degenerativos. Una gran religión, además, está llamada a hablar al mundo. Jesús no fundó una logia exclusiva sino que mandó a los apóstoles a anunciar, sin imponerla, la buena nueva. Esos padres autosegregacionistas del Instituto Agnesi debieran saber que ese hombre crucificado, al que hicieron retirar de su sitio, para su religión es un gran profeta que venerar.

Corriere della Sera,
12 de julio de 2004

7. RAZONES DE LA LEY Y RAZONES DEL CORAZÓN

Una sentencia de absolución de un hombre acusado de haber desenchufado el respirador que mantenía con vida a su mujer, en coma irreversible desde hacía meses (y en condiciones tales que llevaban a los jueces a dudar de que pudiera considerarse viva), ha sido comprensiblemente acogida por un consenso de opiniones casi unánime. Se ha elogiado a los jueces por haber sabido resolver humanamente —si bien recurriendo a un expediente jurídico probablemente frágil— un caso extremo de conflicto entre una intolerable desesperación individual y la norma que, tutelando universalmente la existencia y los derechos de cada uno, prohíbe matar.

Está bien que los jueces hayan encontrado la forma de no añadir inútilmente más dolor al dolor. Sin embargo, muchos de los comentarios favorables a esa sentencia se han realizado en tonos desconcertantes y han revelado una mentalidad cada vez más difusa y preocupante, una intolerancia a la ley en general y a sus normas. No se ha visto en ese veredicto una trágica excepción que había que aceptar en razón de lo trágico de esa situación excepcional, sino algo parecido a una festiva victoria de las razones del corazón sobre las de la ley, al momento liberatorio de un proceso que debiera llevar a debilitar cada vez más a la fuerza prescriptiva del derecho para hacerse eco cada vez más de la voz de cada uno de los individuos, del irrepetible e inefable estado de ánimo que induce a cada uno a realizar sus acciones, incluidas las que menoscaban gravemente las normas y también a las personas.

No solo se trata de la eutanasia, que es un aspecto más entre otros muchos, sino de cualquier comportamiento del individuo ante los dramas de la existencia. La ley, hemos oído repetir, «no puede contener toda la vida, sus infinitos pliegues y sus inextricables complicaciones, sus decisiones trágicas y sus dilemas». Todo esto es verdad, es más, es obvio. Si Pascal decía que la razón no conoce todas las razones del corazón, tampoco el código civil ni el penal pueden tener la pretensión de conocer y clasificar todos los matices del alma y de sus enredos. Lo primero que hace de un hombre un hombre, lo que le infunde la capacidad de discernir entre el bien y el mal, de vivir libremente su relación con los demás, consigo mismo y con su propio destino, no es la observación de una ley, humana o religiosa. La vida de un individuo —su pasión, su miedo, su fuerza de amar o su aridez, los dioses que venera o los fantasmas que le persiguen— fluye más acá o más allá de toda ley, cara a cara con el inconcebible y furtivo oficio de vivir, trabajo negro donde los haya.

Pero todo eso no le quita valor a la ley. El derecho no es un cicatero aplanamiento de las diversidades y de las inextricables complicaciones humanas; no ignora que todo individuo es un abismo único y a menudo insondable de sentimientos y que se halla implicado en contradicciones irrepetibles. Pero, a diferencia de quien hace alarde de las profundas razones del corazón pensando en realidad que existe solo su corazón, la ley parte de un conocimiento más profundo del corazón humano, porque sabe que existen muchos corazones, cada uno de ellos con sus insondables misterios y sus apasionantes tinieblas, y que, justamente por eso, solo unas normas precisas, que tutelen a todos y cada uno, permiten a cada individuo en particular vivir su vida irrepetible, cultivar sus dioses y sus demonios, sin que le oprima ni se lo impida la violencia de otros individuos, presas como él de inextricables complicaciones del corazón pero más fuertes que él. La ley es como la democracia: es un valor frío, una regla que no penetra en el misterio de la vida, pero que le permite a cada uno vivir su propio misterio, su propia pasión, su propio delirio.

Claro, ninguna norma general puede entender —y por lo tanto juzgar de verdad— los sentimientos, las pulsiones, las contradicciones que están en la base de todo acto criminal, incluido el más encarnizado y bestial. La razón no conoce a fondo las razones del corazón que impulsan a un torturador de un *lager* a maltratar a sus víctimas, sino que simplemente sabe que también esas víctimas poseen un corazón que tiene derecho a vivir y que por consiguiente es menester impedir y castigar, con una norma general, la actitud de

ese torturador. En la vieja y hermosísima película *M, el vampiro de Dusseldorf* de Fritz Lang, el asesino de las niñas reivindica con tonos desgarradores su diversidad, las tempestades del ánimo que le empujan a cometer aquellos actos infames —sus «inextricables complicaciones» del corazón son realmente dolorosas, pero son indiferentes al dolor ajeno, que en cambio la ley escucha, condenando al asesino para impedir un nuevo dolor. La razón —y la ley— tienen a menudo más fantasía que el corazón, capaz solo de sentir sus propias «inextricables complicaciones» e incapaz de imaginar que existan también las de los demás. El corazón, decía Manzoni, sabe bastante poco, apenas un poco más de lo que se le ha contado; a menudo no es todo más que un tremendo lío, como escribe Sefano Jacomuzzi.

Establecer que el homicidio o el robo son delitos no basta para entender los diferentes motivos por los que distintas personas los cometen, pero quien recurre a inefables motivaciones del ánimo para desenfocar la gravedad de esos delitos entiende todavía menos a las personas que los cometen. El legislador que no deja impune la corrupción en las contratas públicas es un artista que sabe imaginar la realidad, porque en esa corrupción no ve la abstracta violación de una norma sino, por ejemplo, los deficientes equipos de los que —a causa de esa corrupción— se dota a un hospital, en lugar de los equipos más eficientes con los que habría contado de haber sido correcta la adjudicación de la contrata: tras ese delito hay pues enfermos que reciben un tratamiento peor, individuos concretos que sufren. Solo la capacidad de abstraer permite comprender la concreción de la vida, saber que también existe la vida concreta de quien en aquel momento no podemos ver ni tocar. La democracia es poética, está llena de fantasía, porque nos hace sentir que existen individuos que no veremos nunca, y de los que justamente no nos importa nada, pero que tienen nuestro mismo derecho a vagabundear, a soñar y delirar. Quien solo sabe ver la inmediatez, no ve nada; quien solo ve árboles delante de él, y no es capaz de pensar el bosque, no sabe lo que son esos árboles, que quizá se hace la ilusión de conocer bien. A quien dice, necia o tramposamente, que para entender a la mafia hace falta ser siciliano, Sciascia le responde, en *El día de la lechuza*, con su capitán Bellodi, que —precisamente porque viene de lejos, de Parma, y ha militado en la Resistencia y no en el Movimiento Autonomista siciliano— comprende la mafia mejor que quien vive al lado de ella, que los mismos mafiosos y a veces, como ocurre en los buenos libros, que el propio escritor.

Debilitar la ley, en nombre del espontáneo proceso de la vida que en todos los ámbitos —individual, político, económico, social— encontraría la mejor forma de proceder, solo significa dejar a los débiles a merced de los fuertes, allanar el camino a la violencia y a la injusticia, abandonar la realidad al arbitrio del más poderoso. Una cosa es aclarar la intrincada selva de leyes que acaban por ser un obstáculo para sí mismas, y otra cosa querer sustraer al control de la ley —como a menudo tiende a hacer, peligrosa y a veces descaradamente, el gobierno en funciones— ámbitos y acciones de los que puede depender la existencia de las personas. La creciente complejidad y la escala cada vez más amplia de los fenómenos y las relaciones político-social-económicas hacen todavía más necesarios el control del derecho y un Estado que garantice la eficacia de ese control en defensa de los más débiles, para la tutela del ambiente, para la protección de la vida de todos. El modelo puede ser el imperio romano, con su ley, no el Lejano Oeste de los pistoleros, tan del gusto de los ultras anarquistas del liberismo salvaje. Tenemos y tendremos cada vez más necesidad de la certeza del derecho.

Otro sofisma, continuamente repetido, es el que hace referencia a que la ley tendría que adecuarse al sentimiento común y conformarse a la evolución de la realidad —término lo suficientemente vago, porque es difícil entender qué es esa realidad a la que tendríamos que conformarnos como si estuviéramos fuera de ella, mientras que la realidad es el resultado de la continua confrontación en la que cada uno, concurriendo a formarla, afirma sus propios valores. Según ese sofisma, haría falta castigar menos o dejar de castigar un delito cuando este se lleva a cabo a gran escala. Basándose en este principio, durante la república de Weimar los jueces simpatizantes del nazismo procuraban no aplicar las normas que castigaban las violencias antisemitas, arguyendo que estas ya no correspondían al sentimiento común de los alemanes. Cuanto más se difunde un delito, tanta más falta hace perseguirlo, si se piensa que viola los derechos de los ciudadanos; cuanto más aumenta la criminalidad, tanto más hay que reprimirla, para tutelar a los ciudadanos, y esto vale para el robo, la corrupción, la concusión, el robo a mano armada, la violencia de cualquier tipo —incluida la bestialmente cometida en nombre del fútbol—, el abuso de poder por parte de órganos del Estado, la instigación al odio racial. Cuando el terrorismo, en los años setenta, se difundió mayormente y parecía gozar de más aceptación que la acostumbrada, fue justo intensificar la represión del mismo, de igual forma que fue necesario reprimir la corrupción cuando esta estaba convirtiéndose en una costumbre. Un crimen es tanto más nocivo —y hace falta perseguirlo tanto más— cuanto más se difunde; mil robos a mano armada no pueden inducir a tolerarlos como una costumbre.

La ley ciertamente no agota las exigencias de la conciencia, pero constituye también un intento de

insertarlas concretamente en la realidad, saldando melancólicamente cuentas con los límites y los compromisos de esta última. Sus razones son distintas de las del corazón, pero no necesariamente sus enemigas. Sabemos perfectamente que los bizantinismos jurídicos pueden favorecer las peores injusticias. Pero también el formalismo aparentemente más árido puede acudir en auxilio del corazón. En *El mercader de Venecia*, Porcia se da cuenta de que su amigo Bassanio está turbado por la suerte de su amigo Antonio y le libra de esa turbación, salvando a Antonio del terrible contrato con Shylock gracias a un expediente bizantino, pero puesto al servicio de la humanidad. Su sutileza jurídica salva incluso al amor: «No yaceréis junto a Porcia con el ánimo inquieto», le había dicho de hecho al esposo, viendo que el dolor que sentía por el amigo le impedía el pleno abandono a la felicidad amorosa. Es ese sofisticado formalismo lo que, al disolver el drama, les vuelve a dar a los dos amantes la libertad de la pasión.

Corriere della Sera,
13 de mayo de 2002

8. EUTANASIA, PIEDAD E HIPOCRESÍA

Los casos extremos, como el de Terri Schiavo —la mujer que desde hace quince años vive en un estado vegetativo y sobre la que se discute si continuar manteniéndola con vida o no—, hacen más difícil cualquier discusión acerca de los principios morales y los valores en los que se inspiran las distintas tomas de posición, debido a que, más allá de un determinado límite, todo mandamiento o prohibición, todo imperativo categórico corre el riesgo de parecer grotesco y absurdo, casi una caricatura de sí mismo. Por otra parte, si se empieza a transigir sobre una norma ética, no sabemos adónde podemos ir a parar, o mejor, lo sabemos muy bien: se llega a un supermercado moral en el que cualquier comportamiento es facultativo y cada uno elige el que le parece o le viene mejor. Decidir la suerte de Terri Schiavo implica la aceptación o el rechazo de la eutanasia, a menudo incorrectamente emparejada con el aborto, que constituye un problema radicalmente distinto. En primer lugar hay un momento preciso en el que da comienzo la vida de un individuo, mientras que a menudo es difícilísimo o imposible trazar la frontera entre la debida lucha contra la enfermedad y el inútil o cruel encarnizamiento terapéutico. Pero sobre todo en la eutanasia nos proponemos poner fin a la existencia de un individuo por su interés, para ahorrarle sufrimientos o condiciones consideradas incurables, irreversibles e intolerables, mientras que en el aborto —por lo menos en el no terapéutico— se suprime un individuo por interés de otros.

Propuesta en nombre de la piedad y la dignidad humanas, la eutanasia puede convertirse fácilmente en una ignominiosa aunque inconsciente higiene social; el arbitrio de quien, en nombre de la calidad de la vida, afirma que, por debajo de una determinada calidad, la vida no es digna de ser vivida y se arroga el derecho de establecer cuál es el nivel que autoriza a eliminar a quien no lo posee o no lo alcanza. Los millones de niños espantosamente malnutridos que hay en el mundo no tienen ciertamente tal calidad de vida —ni siquiera intelectual o espiritual, porque quien está extenuado por el hambre, por la sed y las enfermedades sufre a menudo también el menoscabo del pensamiento y la afectividad—, pero ello no es una buena razón para eliminarlos.

El caso de Terri Schiavo —complicado todavía más por los conflictos entre familiares y por las distintas órdenes y contraórdenes de desconectar o no las máquinas— no parece tener que ver con este engréido higienismo ético-social, tan frecuente entre los partidarios de la eutanasia. El desacuerdo entre los padres y el marido demuestra lo discutible que es confiar a otros la suerte de alguien, nada más que porque existen vínculos familiares; no se puede disponer de la vida de otro porque se le ha echado al mundo o se ha hecho el amor con él o con ella. Además es ultrajante para la vida que quien se presenta como defensor de la misma sea el presidente Bush, que es partidario de la pena de muerte para los menores de edad. En cualquier caso, si es difícil desconectar las máquinas, no lo es menos no hacerlo y es Falso e hipócrita creer que basta dejarlas conectadas para resolver el problema y regresar satisfechos a casa, abandonando a Terri Schiavo a su destino y olvidándose de ella enseguida, como de hecho ocurre.

Sobre este asunto las palabras más acertadas, agudas y humanas las ha pronunciado Ferdinando Camón, de modo que no podemos por menos que citarlas y parafrasearlas. Camón expresa un profundo y razonado respeto por quien considera que la vida humana es inviolable en todas y cada una de sus etapas, incluida la más mortecina, sobre todo porque no se puede saber nunca lo que de veras ocurre en los adentros más profundos de esa existencia en cuestión; asimismo expresa un respeto, igual de motivado lógicamente y humanamente, por quien siente el deber de poner fin a la desesperada situación de su prójimo. Pero en este caso, dice, no basta con desconectar la máquina, es decir, con dejar morir a Terri Schiavo infligiéndole algunos días de vida en los que, como sigue escribiendo, el organismo en cualquier caso es objeto de sufrimientos, aun sin tener presumiblemente conciencia de ello; sufre de algún modo de deshidratación y demás, hasta el punto de que, añade, en estos casos se suministran a menudo sedativos. Es una pura

hipocresía y vileza, concluye, no ponerle una inyección que ponga fin de inmediato a esos probables sufrimientos postreros y en cualquier caso a una condición que se considera intolerable. No hay diferencia moral entre una inyección letal y una máquina desconectada, porque ambas tienen como resultado cierto el ocasionar la muerte; si, en un caso extremo, es justo —o menos injusto— ocasionarla, es un deber hacerlo de la forma más leve para el moribundo y sin hacernos trampas a nosotros mismos dándonos a entender que nosotros no hemos hecho nada y que hemos dejado que lo hiciera todo la así denominada naturaleza.

Corriere della Sera,
23 de marzo de 2005

9. ÁTOMOS, BITS Y DELITOS

Una archisabida y trillada historieta cuenta que un estudiante, que había sido descubierto por su maestro haciendo una trastada, se justifica diciendo que también su compañero de pupitre, desde hacía tiempo, andaba haciendo lo mismo, a lo que el maestro le replica preguntándole si, en el caso de que su compañero se tirase por la ventana, le parecería bien tirarse también él. Aquel maestro intentaba oponerse, como buenamente podía, a una de las más insidiosas corrupciones morales, a un sofisma que pervierte la conciencia y que asume formas mucho más sutiles y peligrosas que la autodefensa de ese estudiante. Cuando a uno le cogen con las manos en la masa, y por causas muy distintas a una simpática travesura escolar, a menudo se justifica diciendo que eso es lo que hace todo el mundo, que esa mala acción (un robo, una mentira, una violencia) es una costumbre que muchos comparten, un hábito, y que por esa razón ya no debe ser considerada una culpa o un delito. Hay una tosca sociología que sostiene con frecuencia que el derecho debe adecuarse a las costumbres y por consiguiente ya no tiene que castigar muchas acciones — acciones de alguien en perjuicio de algún otro— que hasta ese momento eran consideradas criminales.

Si así fuera, la creciente violación del derecho de propiedad y otras ilegalidades en aumento documentadas por la investigación del *Corriere della Sera* sobre las nuevas formas de piratería informática llevarían, habida cuenta de las crecientes dimensiones del fenómeno, a una reforma radical del código penal y a la abolición, en sectores cada vez más amplios, del concepto de propiedad privada y de su salvaguardia. Las revolucionarias tecnologías supondrían, en formas inéditas, una especie de comunión universal de bienes, o mejor, harían que estos fueran accesibles a placer para quien fuera más diestro en agenciárselos. El comunismo, derrotado esencialmente por las tecnologías, resurgiría gracias a ellas como un ave fénix de sus cenizas, pero como un ave fénix transformada; no como propiedad colectiva de los bienes, sino como derecho de apropiación y robo de dichos bienes. Parafraseando y parodiando a Proudhon, que había dicho que la propiedad es un robo, Flaiano decía que el robo se había convertido en una propiedad; las nuevas técnicas perfeccionan este proceso.

El principio que propugna la adecuación de la moral y del derecho a la costumbre lleva por una pista falsa. Las transformaciones cada vez más asombrosas e intensas del mundo exigen una capacidad de distinguir entre valores relativos y mudables según los cambios en las costumbres (por ejemplo determinados comportamientos sexuales, siempre que no supongan un menoscabo de la libertad ajena y el respeto hacia otro) y valores que habría que considerar absolutos, que no pueden ser violados bajo ningún concepto y que ninguna costumbre puede poner en entredicho. Una sociedad y sus leyes deben distinguir entre valores negociables y valores que hay que considerar como no negociables. Es una elección difícilísima, pero inevitable. Incluso quien carece de una fe religiosa, y no cree que Dios haya entregado al hombre en el Sinaí los mandamientos que trascienden a la mudanza de los tiempos y de las sociedades, sabe que es lícito discutir si introducir o no el divorcio, pero no es lícito discutir si permitir o no el exterminio racial.

Claro, en el universo no hay nada absoluto; para la naturaleza, Auschwitz no es más grave que la extinción de los dinosaurios. Pero para nosotros sí. Y eso mismo es válido respecto a culpas y delitos infinitamente menores, pero en cualquier caso perjudiciales para los demás, que es menester castigar por más que se conviertan en una costumbre frecuente. El homicidio existirá siempre y puede ocurrir que en mayores proporciones aún, pero ello no supone una razón para no perseguirlo. Las inauditas violencias cometidas en nombre del fútbol —e innoblemente toleradas merced a su difusión, con desprecio de los perjuicios muchas veces gravísimos sufridos por sus víctimas— tienen que ser reprimidos con mucha mayor severidad precisamente debido a su mayor difusión y por consiguiente a su mayor peligrosidad si se comparan con las violencias aisladas. En determinados momentos históricos y en determinadas sociedades,

la segregación y la persecución racial correspondían y corresponden a un sentimiento y a una costumbre ampliamente compartidos. Pero no era y no es un buen motivo para legitimarlas. Precisamente debido a que la corrupción y la concusión eran tan ampliamente practicadas por los canallas de Tagentopoli^[3] (acarreado, en medida bien distinta al caso diferente de la financiación ilícita de los partidos, graves daños a la sociedad y a los ciudadanos), era tanto más necesario intervenir y asestarles un buen golpe.

Los delitos, las transgresiones, las infracciones, las falsificaciones, los robos denunciados por esa investigación abren sin embargo un nuevo capítulo en la vieja historia de la relación entre los delitos y su persecución. Las nuevas tecnologías tienden a disolver o poco menos la distinción entre verdadero y falso, original y copia, invención y plagio, propiedad privada y bienes anónimos a disposición de todos, información y apropiación, libertad de ir a darse un garbeo y libertad de entrar de noche en casas ajenas. Está surgiendo o ha surgido ya un mundo en el que los objetos —como había intuido y contado genialmente ya hace años Daniele Del Giudice en su *Atlas occidental*— desaparecen, sustituidos por una virtualidad que los transforma incesantemente. Los objetos se tocan, se toman, se meten en el bolsillo como una manzana, y es más fácil percatarse de cuándo se roban o se deja de hacerlo. Los inmateriales bits parecen ser como el aire, que cada uno respira sin pensar si se Jo estará robando a otro. En un teclado, todo se nos antoja más fácilmente lícito; el mundo del éter parece el del Lejano Oeste.

En esta transformación es el hombre mismo el que se está transformando, cambiando su modo de percibir y de desear las cosas, de razonar, de ser. El individuo no se siente ya como un yo compacto y unitario, con una conciencia que instauro valores y juicios de valor, sino más bien como un agregado o una red de pulsiones y reacciones, una fluctuante medusa que no sabe bien dónde acaba su cuerpo y dónde empieza el mundo, cuál es la linde entre uno de sus filamentos sensibles y el alga que lo roza haciéndole reaccionar. Nietzsche había previsto esta mutación del hombre; tal vez —como cuenta con fantasía sudamericana surrealista Juan Octavio Prenz en su espléndida *Fábula de Inocencio Onesto, el degollado*— hasta nuestra cabeza está convirtiéndose en otra. Resulta cada vez más difícil —pero por ello mismo cada vez más necesario— establecer lindes y valores éticos. Como decía el padre Brown, el sacerdote policía de Chesterton, defendiendo la universalidad de la moral: «Piense incluso en selvas de diamantes con hojas de brillantes. Piense incluso que la luna es un gigantesco zafiro. Pero sobre llanuras de ópalos, bajo peñas de perla, encontrará un cartel que diga: no robar».

Corriere della Sera,
10 de junio de 2001

10. ECLIPSE DE LA RESPONSABILIDAD

Si yo fuera un párroco o un oficial del registro civil que oficiara en los matrimonios. Les regalaría a los contrayentes el libro de Lou Andreas-Salomé sobre los personajes femeninos de Ibsen, porque explica a fondo el sentido del amor, de la existencia compartida en una aventura cotidiana que se renueva continuamente. No sé en cambio a santo de qué les podría regalar a quienes tienen entre sus ocupaciones y pasiones a la política esa obra de arte que es el opúsculo de Max Weber titulado *La política como profesión* — la palabra alemana *Beruf* evoca también, con *pathos* religioso protestante, la vocación, casi la llamada. En las pocas páginas de ese ensayo genial, Weber traza la frontera entre la esfera de lo que es racionalmente demostrable y la de los valores, las fes y los afectos, que constituyen una certeza vivida en el ánimo y en ocasiones un ideal supremo, pero de los que no podemos pretender dar una demostración lógica, sin que por ello sean menos importantes. Esa claridad es la esencia de la laicidad.

En su libro, Max Weber distingue dos formas fundamentales de la acción política, inspiradas respectivamente en la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Quien sigue la primera intenta actuar obedeciendo hasta el fondo únicamente a sus propios principios y sin dejarse turbar por las consecuencias de su comportamiento. Por ejemplo el pacifista intransigente, convencido de que no hay razón alguna por la que se pueda matar, no derramará por ningún motivo sangre ajena, ni siquiera en el caso de que, actuando así, deje libre el campo a la victoria de un enemigo brutal dispuesto a exterminar a sus víctimas inermes: si para acabar con Auschwitz es preciso bombardear ciudades alemanas y por consiguiente matar a ancianos y niños inocentes, los seguidores de la ética de la convicción no lo harán, aun a sabiendas de que se ofrecen en sacrificio no solo a sí mismos, sino también a otros inocentes indefensos. Quien se inspira en la ética de la responsabilidad piensa en cambio no solo en la pureza de sus valores, sino también sobre todo en las consecuencias de sus actos. Si la ciudad cuya defensa se le confía corre el riesgo de ser pasada a cuchillo en el caso de que él, en cuanto convencido de que quien a hierro mata a hierro muere, no desenvaine el suyo para protegerla, lo extraerá de su funda y lo esgrimirá, a regañadientes pero con vigor, ante la cabeza del primer atacante que se presente amenazador sobre las murallas. No se preocupa tanto de salvar lo inmaculado de su propia alma, como de salvar al mundo y a los demás.

Ambos comportamientos, analizados con fuerza y agudeza por Giovanni Sartori, tienen sus méritos y sus peligros. La ética de la convicción, elevado testimonio y fermento de la conciencia, puede degenerar en fanatismo abstracto o en un complacido narcisismo; la de la responsabilidad en la indolencia y en las más abyectas y generalizadas componendas, en la vileza de quien dice «tengo familia» y se echa para atrás. Hoy día asistimos a un eclipse de la ética de la responsabilidad. Se podría decir quizás, generalizando, que la derecha es a menudo cínicamente responsable y la izquierda bobaliconamente irresponsable. A la primera le importan un pimiento los principios y persigue con coherencia sus objetivos e intereses, en las formas y los modos que parecen más adecuados para el cumplimiento de tales fines. Si alguien, en sus filas, ultraja a la bandera y algún otro la enarbola continuamente, la derecha no se desangra públicamente en polémicas acerca del valor de la bandera, del que le importa bien poco, porque exhibir ese conflicto perjudicaría a sus intereses. La izquierda está llena de gente deseosa sobre todo de dar siempre su opinión, de airear sus propios sentimientos, sus rabias, sus desilusiones, y de exhibir la nobleza y la sensibilidad de su alma bella, sin preocuparse de si los modos y las formas en que todo ello se lleva a cabo ayudan objetivamente o bien perjudican a la afirmación y la defensa de los valores en los que se cree y por los cuales se combate y por los cuales, si de veras se cree en ellos y no solamente en el propio estado de ánimo, haría falta estar dispuestos a sacrificar algo, incluidas —si fuera necesario— las efusiones del propio estado de ánimo.

Naturalmente solo ante cada caso concreto se puede y se debe juzgar si las protestas y las laceraciones son acertadas o equivocadas, moralmente necesarias para renovarse o bien irresponsablemente narcisistas;

si es oportuno alzar la voz o callar, hacer que estalle el escándalo —«Es preciso que se produzcan escándalos», dice el Evangelio— o bien cerrar filas. El viejo Partido Comunista tenía una ética de la responsabilidad excepcional, capaz de heroicos sacrificios, pero se extralimitaba a menudo más allá de lo que era lícito, hasta sacrificarse no solo a sí mismo sino también a los demás y cometer infamias por el bien de la causa. En ese caso era necesario alzar la voz, denunciar lo que tenía que ser denunciado sin mirar a las consecuencias que se derivaran de ello, porque en determinados casos vale el dicho *«pereat mundus et fiat justitia»*, perezca el mundo y hágase justicia. Pero ese sentido de la responsabilidad, liberado de todo fanatismo doctrinario, sigue siendo la premisa de toda auténtica acción humana y política; si desaparece, no queda nada. Si el tiro al blanco sobre los propios líderes se convierte en la izquierda en un difundido deporte jovialmente autodestructivo, la partida está perdida y una fuerza política se transforma en una caseta de feria en la que se tiran cuatro bolas por unas monedas. A ello se añade la demagogia —usada por la derecha con sabia vulgaridad— nunca tan imperante como hoy día en nuestra sociedad, tanto más cínica cuanto más enarbola la bandera de los sentimientos, exalta toda pose pseudoartística y premia ostentadas e inocuas transgresiones.

En este clima sentimentaloides, quien trabaja —incluso quien dirige un partido— inspirándose en la responsabilidad parece a menudo una persona gris y prosaica, un empleado o un padre de familia que a duras penas consigue llegar a fin de mes. Pero Kafka y Svevo, empleados intachables, no eran menos poetas que

D'Annunzio

o Hemingway, y por supuesto mucho más que los ramplones imitadores de esos grandes, convencidos de que basta emprenderla a puñetazos con alguien o ir de estetas por la vida para ser Hemingway o

D'Annunzio.

Responsabilidad significa pagar el precio y la renuncia que toda acción exige, no pretender estar a la vez en misa y repicando. Quien, por ejemplo, cree —con razón, como es mi opinión, o sin ella— que el actual gobierno de centroderecha supone un grave perjuicio para Italia, debiera hacer lo que estuviera en su mano (incluida alguna que otra renuncia a sus objetivos particulares y a sus impulsos instintivos) para unificar todas las fuerzas políticas que se oponen al gobierno, cosa que es indispensable para poder ganar el día de mañana en las elecciones. Si no se está dispuesto a ese pequeño sacrificio, si la afirmación de la propia particularidad es más importante que la derrota del gobierno, no se puede pintar a este último como si fuera el mal. La vida política se hace en muchos lugares, igualmente legítimos siempre y cuando sean respetuosos con las leyes y las reglas fundamentales de la democracia: en el parlamento, en las plazas, en las sedes de los partidos, en las asociaciones, en el ejemplo dado en el trabajo. En este caso, lo que cuenta o debiera de contar es volver a casa, por la noche, contentos no solo de haber cantado las canciones que conmueven a nuestros corazones o de haber tronado contra el adversario, sino sobre todo, si ello fuera posible, de haber convencido al menos a un elector de la otra parte a cambiar la próxima vez su voto.

Corriere della Sera,
24 de febrero de 2002

11. EL AYUNO, LA POLÍTICA Y LA MORAL

En las últimas semanas han muerto veinticuatro familiares de detenidos en las cárceles turcas en condiciones brutales; han muerto porque han llevado hasta sus últimas consecuencias una huelga de hambre, emprendida para protestar contra esas inhumanas condiciones carcelarias y para llamar la atención del mundo entero sobre ellas. Dicha atención no parece ser la adecuada para la gravedad de la situación y el episodio, quizá porque la opinión pública está ya más que acostumbrada a tales formas de protesta, puestas en práctica, en las más diversas partes del mundo, por las razones más variadas y a veces también por las opuestas.

Entre esta trágica denuncia turca, grito desesperado para aliviar una situación intolerable, el ayuno practicado por Gandhi en nombre de un pacifismo humanitario y universalista y el de Bobby Sands —el irredentista irlandés militante del IRA, muerto por una causa patriótica en la que la rebelión frente a la opresión se mezclaba con un ultranacionalismo de cariz incluso terrorista— no hay nada o casi nada en común, fuera de una excepcional virtud individual, la capacidad de sacrificio hasta el martirio. Los mártires —cualquiera que sea la causa (generosa, fútil, insensata o malvada) por la que mueran o arriesguen su vida— merecen un absoluto respeto por la valentía con la que trascienden el interés personal y aceptan o eligen a conciencia la muerte, antes que temerla o sufrirla casualmente, como casi todos. Pero por otra parte el altísimo valor de la capacidad de sacrificio del mártir no garantiza necesariamente el valor de su causa. Toda bandera, por sublime o abyecta que sea, tiene sus mártires; hay mártires nazis, partisanos, patriotas, misioneros, revolucionarios, fanáticos de sectas homicidas y suicidas; su sangre hace todavía más noble una bandera noble, pero no limpia una bandera cochambrosa, si es en ella en la que han creído incluso heroicamente. Si uno se ha sacrificado por el Tercer Reich, creador de Auschwitz, hay que respetarlo, pero no hace menos inmundo al Tercer Reich.

Más allá de uno u otro caso concreto, es difícil decir cómo tiene que comportarse, en líneas generales, un Estado frente a quien, para afirmar sus razones —cualquiera que sea su naturaleza—, amenaza con dejarse morir si estas no son satisfechas. La validez de esas razones no depende de los medios usados para hacerlas valer. Si una protesta es legítima, o sea si un derecho es violado, es menester dar satisfacción a quien protesta incluso si este no ayuna o engulle a dos carrillos. Si para obtener ese derecho inicualemente negado es necesario recurrir a formas de presión como la huelga de hambre, significa que nos encontramos en una situación en la que el poder se ejerce sin respetar las leyes. Dichas situaciones ilegales autorizan, o más bien requieren, formas de protesta y de resistencia anómalas y hasta ilícitas en otras circunstancias, como ocurre en la lucha partisana contra un sistema de dominio que no permite formas democráticas de lucha. Incluso los teólogos reconocen la licitud, es más, el deber moral de la rebelión contra un gobierno injusto.

Pero si una petición no es legítima o es una pretensión prepotente, ¿es justo ceder solo porque quien la formula da la impresión de poner en peligro su vida o bien la pone en peligro de veras o se mata si no se accede a lo que pide? Una vida humana vale más que cualquier otra cosa, pero usar —y poco importa si con calculada astucia o con exaltada buena fe— la sacralidad de la vida como un arma política o sentimental puede convertirse en un violento chantaje. ¿Es admisible por ejemplo amenazar con suicidarse para que no te abandone tu pareja? Más que lícita —al igual que otras formas incluso más duras de protesta— ante la violación, insanable por otros medios, de un derecho, la amenaza de morir (un ayuno auténtico es siempre eso) parece quizá más discutible como forma de presión ejercitada para promover o hacer aprobar nuevas leyes. Ante cualquier propuesta de ley, cada uno —simple elector o parlamentario— debiera aprobarla o rechazarla según si la considera justa o errónea y sin tener en cuenta las formas de protesta de sus promotores o adversarios. ¿Cómo tendríamos que comportarnos si alguien hiciera una huelga de hambre a

ultranza para invocar la nueva puesta en vigor de las leyes raciales? ¿Sería pensable volverlas a poner en vigor, aunque solo fuera por el humanísimo deseo de no dejarle morir?

Cuando se piensa en las propuestas de ley y en las presiones populares que las han acompañado o las acompañan, es fácil pensar en leyes que nos gustan y que nos llevan a considerar también algo simpático los métodos empleados para presionar por su aprobación. Quien, por ejemplo, en el referéndum sobre el divorcio votó, como yo, a favor del mismo, tiende fácilmente —pero injustamente— a considerar más democrática una manifestación intimidatoria de los partidarios del divorcio que una análoga de los detractores del mismo. La desobediencia civil y la rebelión contra un poder opresivo, legítimas y meritorias en situaciones de emergencia, son distintas de la genérica retórica contestataria que induce de antemano, en cualquier circunstancia, a sentir más simpatía por quien tira piedras contra los policías que por los policías.

Es trágico necesitar que alguien se deje morir de hambre y de sed para darnos cuenta de las muchas infamias que hay en el mundo. Es todavía más trágico si el estar acostumbrados a las protestas como estamos acaba por embotar —como parece que sucede respecto a la barbarie denunciada con su muerte por esos familiares de los detenidos en Turquía— el efecto y la eficacia del sacrificio último.

Corriere della Sera,
16 de mayo de 2001

12. LAS MADRES DE LA PLAZA DE MAYO O EL ELOGIO DE LA LOCURA

Erasmus de Rotterdam probablemente incluiría a las madres argentinas de la Plaza de Mayo en su *Elogio de la locura* y no solo debido a que, cuando empezaron su increíble e indomable lucha por sus hijos y por todas las personas que desaparecieron durante la dictadura militar, las llamaron «las locas»^[4]. Como humanista racional que era, Erasmo no celebraba las oscuras pulsiones irracionales ni los delirios totalitarios de las ideas absolutas, sino la auténtica razón, es decir, la plenitud de la comprensión, que incluye lo mismo a los conceptos que a los sentimientos y las pasiones. Esta razón se opone tanto a la irracionalidad visceral como al estrecho cálculo falsamente realista, que considera inmutable la realidad del momento y se pliega a ella. La verdadera razón, que no se rinde a las cosas, es siempre «locura» —como el cristianismo según san Pablo— a ojos de quien se inclina ante el mal considerándolo inevitable; por ejemplo, a ojos de los pretendidos realistas que, en septiembre u octubre de 1989, pensaban que el muro de Berlín iba a continuar allí durante quién sabe cuántos años más.

Las madres de la Plaza de Mayo constituyen un ejemplo extraordinario no solo de valor, humanidad y libertad, sino también de enorme y racional realismo político, como documentan el sugestivo libro de Daniela Padoan *Le pazze. Un incontro con le madri di Plaza de Mayo* y otros testimonios de sus vicisitudes. El ejemplo de una «locura» que es clara, intrépida y amorosa inteligencia de las cosas, puesta al servicio de lo universal humano. Tras el golpe del 24 de marzo de 1976, que instauró la dictadura militar en Argentina, verdaderos y presuntos opositores al régimen —unos treinta mil— fueron hechos desaparecer, a veces junto a los abogados que les asistían, en una orgía de crímenes y en el eclipse de toda garantía del derecho, que afectaba incluso a personas en principio no contrarias a un gobierno autoritario. La historia de aquellas infamias, de aquellas torturas, de aquellas eliminaciones, de aquellas complicidades con los verdugos es suficientemente conocida y había sido denunciada entonces, con especial contundencia, por Giangiacomo Foà en el *Corriere della Sera*. Da igual qué tecla se toque. El secretario de Estado norteamericano Kissinger exhorta a la Junta Militar a «llevar pronto a cabo el trabajo» y le traen sin cuidado los derechos humanos «citados fuera de contexto». La Iglesia, como suele ocurrir a menudo en tales situaciones, muestra dos caras: la indignamente neutral o complaciente de una parte de la jerarquía —comprendido el nuncio apostólico monseñor Laghi— y de ciertos capellanes más benévolos con los torturadores que con los torturados, y la de la impávida caridad cristiana de otros sacerdotes, entre los que se cuentan el padre Longueville y el padre de Dios Murias o los obispos Angelelli o Ponce de León, víctimas de la encarnizada violencia contra la que habían levantado bien alta la voz, igual que monseñor Romero o los seis jesuitas en San Salvador, tal vez olvidados ahora en las beatificaciones eclesiásticas, pero —como el guisante enterrado en la fábula de Andersen— desde luego no olvidados por Dios.

Todo esto es historia, y conocida por más que se quiera reprimir u olvidar. La resistencia de las madres no nace como movimiento político, sino de una elemental universalidad humana; se trata de mujeres de distinta extracción social, aunque modesta en su mayor parte, crecidas y formadas tradicionalmente en los valores familiares, en el respeto a la autoridad y el deseo de un orden social normal que permita una vida cotidiana normal. Cuando sus hijos comienzan a desaparecer, en una ausencia y una incertidumbre más angustiosas que la muerte, su amor materno no se pliega y no se resigna; no se limita a las lágrimas sino que saca las uñas y así es como dan comienzo a su búsqueda, a su lucha indomable. Como Antígona, se rebelan contra una ley inicua (o mejor, contra una salvaje anarquía, porque toda violenta tiranía es caos y desorden) que niega los valores humanos fundamentales.

En las declaraciones —y, aun antes, en la praxis— de estas mujeres, su maternidad no se queda en el estadio del desgarró visceral, del luto privado. Estas mujeres descubren que su tragedia personal es una

pieza de una tragedia colectiva criminal; que no ha sido solo el hijo de una o de la otra, sino que han sido miles las personas que han sido hechas desaparecer delictivamente. El inmediato sentimiento materno se universaliza, se convierte en un claro concepto de una responsabilidad más general. Cada uno de los desaparecidos se convierte entonces en el hijo de todas ellas, de la misma forma que toda víctima es realmente el hermano de cada uno de nosotros, porque siempre se trata de nuestro destino común, por mucho que le duela a quien, prisionero de una obtusa aridez o de una postiza sentimentalidad, no se da cuenta de ello o no se da cuenta de que lo que hace es obrar en su propio perjuicio. Cuando se ha llevado un hijo en las entrañas —dice una de las madres, Hebe de Bonafini— se sigue llevando siempre. Estas mujeres no se dejan ganar la partida por la muerte, desmontan su falsa aureola de potencia invencible; sus hijos —repiten— están vivos, continúan formando parte de la historia del mundo y esos treinta mil son todos hijos de cada una de ellas.

Como Antígona, también ellas llegan espontáneamente a la acción política desde la universalidad de los valores y los sentimientos humanos violada por la política, desde la perversión de la Polis, de la vida común. Y desarrollan un trabajo político de una increíble lucidez, concreción y eficacia, que no lleva a pensar en ninguna patética mamitis, sino en la lógica de Clausewitz o en la astucia de los héroes de Brecht. A cada movimiento de la represión responden con una táctica flexible e inventiva; si la policía les prohíbe reunirse, obedecen a la orden de circular y así es como da comienzo su legendaria marcha; si apunta contra ellas sus fusiles, gritan alegremente en coro: «¡Fuego!». Burlan la censura con una genial guerrilla pacífica e inaprensible: en el país a oscuras de todo, difunden las noticias de los crímenes del régimen escribiéndolas en los billetes de banco que circulan por todas partes o en papeles que introducen en los misales o intercalan, en reuniones multitudinarias, en la recitación en voz alta de oraciones que nadie se atreve a interrumpir; atemorizan a los asesinos y sus cómplices con sus denuncias públicas y corales.

Después de las madres de la Plaza de Mayo es imposible repetir las monsergas sobre si las mujeres son quizá más capaces de pasión y sentimiento que los hombres, pero menos dotadas para la lógica o menos dadas a la universalidad del concepto: es su acción política la que revela una extraordinaria racionalidad, una clara visión general capaz de traducirse en una praxis correcta, mientras que en este asunto son a menudo los hombres —los padres, los maridos— los que se muestran temerosos, víctimas de los acontecimientos, prisioneros de estados de ánimo compulsivos y más dispuestos a dejarse inflamar por el campeonato mundial de fútbol que a inventar racionales y creativas formas de lucha por sus hijos. Antígona no solo ama sino que razona mejor que Creonte. En los momentos más dramáticos de su protesta, fueron pocos los que las escucharon —incluso Juan Pablo II, a quien sin embargo la devoción a María habría tenido que abrirle los ojos, las recibió con un despego que no figura entre los mejores momentos de su vida. Uno de los pocos que se mostró realmente sensible, además del cónsul italiano Enrico Calamai, fue Sandro Pertini, que entre otras cosas puso a los generales contra las cuerdas diciéndoles que mentían —y no podían por menos de hacerlo—, pero que en su fuero interno habrían preferido defender su honor de soldados en el campo de batalla en lugar de ensañarse con opositores inermes, quitándoles así toda posibilidad de respuesta, puesto que no podían admitir ni que mentían ni que preferían la tortura de seres indefensos al riesgo de la batalla.

Esas madres ahora son ya abuelas, muchas de ellas vigorosas nonagenarias; han llevado a cabo sus marchas cada jueves como entonces, pero libres de todo espíritu de venganza, sin mirar al pasado sino a la vida, tomando iniciativas de todo tipo y respondiendo a las necesidades de hoy, poniéndose al día tecnológicamente, rechazando toda ideología populista e indigenista y cualquier confuso tercermundismo; como prueba de su distancia de toda visceralidad, critican el proyecto de arrancar a sus padres adoptivos, a los que habían sido confiados sin saberlo, algunos huérfanos de víctimas del régimen. Viven en amistad y alegría; si la edad poco a poco las va retirando, juntamente con su marcha, ya han dejado una señal. Es realmente verdad que, como está escrito en el Evangelio, quien se preocupa por salvar su vida la pierde y quien está dispuesto a perderla la salva; salvar el alma salva también la vitalidad. Siempre tendremos necesidad de esas madres, abuelas, hijas, amigas, porque, dice un verso de Brecht, las entrañas de las que ha nacido el mal que ellas han combatido siguen siendo siempre y por todas partes fecundas.

13. INFORMACIÓN Y MENTIRA

El defensor de la intimidad Stefano Rodotà ha puesto de relieve, con alarmada preocupación, la creciente violación de nuestra vida privada, de todos y cada uno de los aspectos y momentos, por personales que sean, del individuo y de su vida, hurgada, controlada y grabada en todos sus pormenores, sobre todo, aunque no solo, merced a los instrumentos cada vez más sofisticados que pone a disposición la tecnología. La pesadilla de Orwell parece cumplirse mucho más allá de los lamentables y empalagosos programas televisivos del tipo *Gran Hermano*; tal vez todos estemos vigilados sin saberlo y nuestras vidas ya estén narradas y descritas, hasta en sus mínimos detalles, en las voces de una invisible enciclopedia telemática. Si pudiéramos consultarla democráticamente, podría sernos incluso útil, en especial cuando la memoria empieza a flaquear ya con la edad; podríamos saber por ejemplo cómo se llamaba y qué es lo que sabía hacer aquella compañera nuestra de una inolvidable pero olvidada noche de amor, de la que ya no recordamos nada; podríamos reencontrar las olvidadas ideas políticas y religiosas que profesábamos antaño. Según algunos, esos archivos enciclopédicos contienen ya las bobinas de la película completa de nuestra vida, incluido lo que nos sucederá en los años venideros; si los poderosos que nos controlan nos permitieran consultarlos, podríamos conocer incluso el final del amor que estamos viviendo, la hora, el lugar y el modo de nuestra muerte.

Fantasías aparte, el mayor de los resultados de la tecnología de la información es la conseguidísima violación de la vida privada. Porque de hecho, sin tener en cuenta esas grabaciones, esas escuchas y esas huellas celosamente conservadas de cada uno de nuestros pasos, la información —que sin embargo dispone de instrumentos extraordinarios, inimaginables hasta hace poquísimo tiempo— nunca ha sido tan carente y fallida como hoy. Sabemos en realidad poquísimo de lo que sucede en el mundo: por ejemplo no sabemos, no se nos dice lo que ocurre en Afganistán, qué fuerzas y grupos controlan aquellos valles, cuál es la efectiva realidad de su gobierno; no sabemos de verdad qué —y cómo— ha sucedido en el atentado de los chechenos en el Teatro Dubrovka de Moscú, que terminó en un desbarajuste todavía nada claro.

Podríamos seguir cuanto quisiéramos con la enumeración, aun sin adentrarnos en las deformaciones o apagones informativos explícitamente organizados a raíz de muchas matanzas, combates, catástrofes o luchas políticas en los que algunas de las partes en liza están abocadas al silencio y los hechos se alteran hasta el punto de disolverse, de dejar de existir, conforme a la gran intuición de Nietzsche: «Los hechos no existen, solo sus interpretaciones». Vivimos en una época admirable bajo muchos puntos de vista, pero de enorme e incontrastada mentira, de irresistible alteración y cancelación de la verdad.

Este fenómeno tiene sus lados dramáticos y en ocasiones trágicos, pero también cómicos. Existe una violación de la vida privada de efectos mucho menos graves, pero en cualquier caso molestos por graciosos que sean, que se pone de relieve en el absoluto desparpajo con el que se produce la apropiación de un nombre ajeno, si este último tiene un mínimo de notoriedad. No hace falta que uno sea un divo o un líder de masas para perder, de hecho, cualquier control y cualquier derecho no solo sobre el uso y abuso del nombre de uno, sino también sobre la veracidad de lo que se dice, sin el menor fundamento, sobre la persona de uno. Incluso al individuo más modesto y menos conocido, si se le considera, aunque sea en una mínima medida, una persona pública, se le atribuyen continuamente cosas que nunca se le habría pasado por la cabeza poder hacer; se entera por los periódicos de que forma parte de comités de los que hasta aquel momento ignoraba incluso su existencia o a los que, cortés pero firmemente, había negado su adhesión; a veces hasta descubre que desempeña un cargo importante, que ha sido objeto de un prestigioso nombramiento, que ha alentado una asombrosa iniciativa. Lee su nombre entre los componentes de un jurado del que no forma parte, viene a saber que el día tal a la hora tal hablará o ha hablado en un congreso del que no ha recibido o ha declinado la invitación; le llega la noticia de que aspira a algún cargo

especial o que se encuentra entre los participantes de algún concurso.

Al principio el desdichado reacciona, protesta, desmiente, rectifica, intenta restablecer la verdad de su pobre vida como si se tratara de dirimir el auténtico texto de un controvertido pasaje del Evangelio. Luego comprende que toda aquella información, impresa en papel o no, verídica o mendaz, termina de todas formas equitativamente en la papelera o en otros sitios aún menos decorosos y lo deja correr. Se rinde, agotado, a la invencible manipulación de lo verdadero. Una manipulación, en este caso, involuntaria e inocente, a diferencia de las tenebrosas intrigas que encubren delitos de Estado, crímenes de los poderosos y demás infamias o que difunden falsedades para conseguir o conservar el poder.

Obviamente hay quien tiene interés en hacer que encalle la investigación sobre los culpables de una matanza, pero nadie tiene un verdadero interés en anunciar falsamente la participación en un congreso de un respetable y prescindible ciudadano. En ese caso la falsificación es gratuita, pura y genuina, inocente; nace de un desinteresado amor por lo falso, de una auténtica pasión por lo aproximado o por la imprecisión, de una sincera indiferencia por la verdad. Claro, quien forma parte o se le hace formar parte de las personas «públicas», aunque sea en las últimas filas del pelotón, tiene algún derecho menos que los demás a la vida privada, pero debiera tener derecho a la veracidad de aquello que se le atribuye. Los parques públicos, a diferencia de los privados, están abiertos para cualquiera que tenga ganas de entrar a pasear. Pero incluso en los parques públicos está prohibido pisar los macizos de flores y hacer pipí en la hierba.

Corriere della Sera,
3 de junio de 2003

14. SI DESAPARECE EL SENTIDO RELIGIOSO

Nietzsche profetizaba, en un futuro que para nosotros es ya en parte presente, la muerte de Dios, celebrándola —u obligándose a celebrarla, en su lacerante relación de amor y odio con el cristianismo— como una liberación. No está claro que esa profecía tenga necesariamente que cumplirse, como en cambio se han cumplido y se están cumpliendo todavía otras muchas intuiciones suyas acerca de la evolución y de las desconcertantes transformaciones de la sociedad, la cultura, el mundo y el propio hombre. El «Nietzsche que no cesa» —según lo definió, en un diálogo público que mantuvimos en Trieste, el patriarca de Venecia, Angelo Scola— nos ayuda como nadie a comprender la radical metamorfosis de la civilización que estamos viviendo.

Hasta hace pocos años la secularización, al menos en Occidente, parecía un proceso imparable; las religiones, las Iglesias, el propio sentido del más allá y de lo sacro daban la impresión de haberse quedado arrumbados en un desván y que se les miraba con presuntuosa y burlona compasión. Ahora en cambio son muchos los que subrayan —con satisfacción o preocupación— el contraataque del sentimiento religioso y una creciente, casi triunfalista, presencia de la Iglesia católica entre las masas y los jóvenes; el proselitismo islámico parece atestiguar todavía con más fuerza ese despertar y esa necesidad de fe. Es dudoso que las cosas sean efectivamente así, en particular por lo que respecta al cristianismo. En Italia, y también en otros países, muchedumbres de devotos abarrotan de vez en cuando con fervor las plazas y hay señaladas ocasiones rituales que suscitan el momentáneo interés de la gente y de los medios de comunicación, pero las iglesias se vacían cada día más, sacramentos como el bautismo y el matrimonio religioso caen cada día más en desuso y sobre todo desaparece la cultura cristiana y católica, el conocimiento elemental de los fundamentos de la religión y hasta de los pasajes y los personajes evangélicos más clásicos, como puede constatar cualquiera que se relacione con estudiantes universitarios.

Se trata de una grave mutilación para todos, creyentes y no creyentes, porque esa cultura cristiana es una de las grandes gramáticas y sintaxis que nos permiten leer, ordenar y representarnos el mundo, decir su sentido y sus valores, orientarnos en la feroz e insidiosa maraña de la vida. No es casual que hasta un extraordinario director de cine como Bernardo Bertolucci, en su película *El pequeño Buda*, tan densamente poética, confunda la Inmaculada Concepción con la maternidad virginal de María, siendo así que a lo que alude es a su haber sido concebida y haber nacido sin mancha de pecado original. Pero aún es más preocupante, por ejemplo, que una película desde luego inteligentemente llena de efectos especiales como *La pasión de Cristo* de Mel Gibson, que no es Bertolucci, haya sido aclamada como una gran obra religiosa y hasta aconsejada en cuanto tal por muchos sacerdotes, evidentemente ingenuos como palomas pero no astutos también como serpientes, según exige en cambio el Evangelio, y por consiguiente cándidas víctimas de la máquina publicitaria.

La película de Gibson se puede disfrutar como un entretenimiento de estupenda factura técnica y sugestiva espectacularidad, en especial en las escenas multitudinarias, pero carece por completo de sentido religioso. Hay algún momento poético —cuando María y María Magdalena enjugan la sangre de Cristo en el suelo— pero Cristo no está, no se le siente; los pocos momentos que lo muestran mientras pronuncia el sublime Sermón de la montaña o instituye la Eucaristía no dicen nada, no comunican su persona, única incluso para quienes no creen que sea hijo de Dios. La noche de Getsemaní, uno de los momentos abisales de la humanidad, está desclasada hasta el nivel de una aventura fantástica del tipo de *El Señor de los anillos*; no basta la truculenta flagelación para hacer visible la tragedia de la Pasión. Sin las acusaciones de antisemitismo —inmerecidas y acaso bienvenidas por razones publicitarias— la película habría tenido un eco más reducido y más honestamente conforme a su modesta medianía; que se la haya tomado, incluso por exponentes de la Iglesia, por una gran obra digna del escándalo de la Cruz o por una válida propaganda, es

indicio de la debilidad de la cultura católica.

Si Atenas llora, Esparta no se ríe. *Lutero*, la película de Eric Till, es también —por propia confesión, honestamente— una obra de propaganda, en este caso protestante, pero igualmente lejos de la talla de la gran figura que aspira a celebrar. Técnicamente refinada y poderosa en algunas escenas —la bulliciosa Roma papal de las indulgencias, agusanada e idolátrica Babilonia—, la película ilustra la nobleza moral de la revuelta de Lutero, pero edulcora la grandiosa personalidad de este en una almibarada oleografía. Se calla sus aspectos más inquietantes —su sombrío pesimismo antihumanístico, su negación del libre albedrío, sus invectivas contras los judíos, su exaltación de la matanza de los campesinos rebeldes— y transforma al tremendo «jabalí salvaje» en un santito seráfico y delicado o en un pacífico y ecuménico sacerdote postconciliar, casi idealmente contrapuesto al espíritu duramente preconiliar que Giovanni Miccoli ha percibido en la película de Gibson. Si en esta última falta Cristo, en la de Till lo que falta es Lutero: brilla por su ausencia la profundidad de su místico abandono al terrible «Deus absconditus», su sanguínea vulgaridad plebeya, tan capaz de producir una poesía fuerte y brusca como la vida. Un almibarado sentimentalismo —que culmina en el empalagoso idilio con Caterina Bora, la monja con la que se casa— le quita vigor a su talla de reformador, de revolucionario y de autócrata que renueva la historia.

Se trata solo de dos ejemplos de una difusa (ir)religiosidad al por mayor, sustancialmente adaptable. Los grandes espíritus religiosos —desde las Escrituras hasta Kierkegaard, desde Dostoievski hasta Bernanos— saben mirar (al igual que los grandes materialistas como Leopardi) con inexorable lucidez en el mal y en las laceraciones de la vida y de la historia, distinguiendo laicamente lo que es objeto de fe de lo que es demostrable racionalmente, el misterio de la existencia y de su significado de los trucos pseudoexotéricos de caseta de feria, mucho más triviales que los geniales juegos de prestidigitación del mago Houdini. Si el conocimiento religioso entra en crisis, no serán ciertamente los cultos idolátricos de reliquias milagrosas ni las llorosas Vírgenes de escayola las que vengan en su ayuda. Tanto la religión como la ciencia sufren ahora la agresión de la indecente y ramplona orgía irracionalista, con toda su morralla de horóscopos, parapsicología, astrología, ocultismo, espiritismo y demás majaderías. El supermercado de satanismos, brujerías y carnavales iniciáticos es una estafa o autoestafa que redundará en el perjuicio de los consumidores carentes de inteligencia y fantasía. No es raro que pueda llevar, como ya ha ocurrido, con algunas sectas, al crimen, suprema tentación de estupidez y violencia contra los incautos que se dejan engatusar por ogros de pega hasta el punto de convertirse en víctimas y verdugos, incluso de sí mismos.

Corriere della Sera,
12 de junio de 2004

15. LOS BANQUEROS Y EL DIABLO

Tal vez haya conseguido comprender, inopinadamente, cómo es posible que tantos bancos puedan haber sido tan poco previsores como para haber llegado al extremo de no darse cuenta, por ejemplo, de lo que estaba ocurriendo con la Parmalat, de cuyo hundimiento yo también me encuentro, en la modesta medida en que me afecta, entre las víctimas. Debo esa iluminación a un programa televisivo. Este, a decir verdad, no estaba dedicado a cosas serias y de vital importancia como la grandeza y la miseria del sistema bancario, sino a memeces como el satanismo y sus cultos y adeptos más o menos exotéricos, esos desechos de los que no vale la pena ni hablar, porque forman parte de esas cosas que —como dice un refrán vienés— no merecen siquiera ser ignoradas, por cuanto ya ignorarlas es demasiado, y nos expone a concederles una importancia desproporcionada. Por desgracia la morralla satanista de caseta de feria, con sus escenarios de tormentas y tumbas abiertas que recuerdan los túneles del miedo de los parques de atracciones, suscita atención y hasta discusiones, en una época en la que una ramplona instrucción pública hace que corramos el peligro de que desaparezcan el sentido de lo sagrado y todo espíritu religioso, abriendo así las puertas a la peor pacotilla, a esas majaderías irracionales, supersticiosas y mistificadoras que son lo contrario —o mejor, la parodia, ridícula y blasfema— de la religión y la espiritualidad.

En un clima subcultural en que se da crédito a magos y horóscopos, no es raro que quien se pronuncie a favor de la ciencia y de la razón sea considerado como un árido positivista insensible al misterio. Pero el misterio —de las cosas últimas y de las de cada día, del universo físico y del mental, de los interrogantes metafísicos y de las ambigüedades de la vida y de nuestros corazones— no tiene nada que ver con las payasadas falsamente hieráticas de quien apaga la luz de la habitación con el fin de que, al no verse nada, se crea que allí se esconde quién sabe qué fantasma tenebroso. No solo la ciencia, sino también las grandes religiones son claras y racionales, porque enseñan a distinguir entre lo que puede ser demostrado racionalmente y lo que en cambio puede ser solo objeto de fe y por lo tanto —se sea o no creyentes— no enreda con la razón ni la ofende. El padre Brown, el inmortal personaje de Chesterton, desenmascara a un ladrón disfrazado de cura porque le oye disparatar contra la razón y de ese modo comprende que no ha estudiado teología. El verdadero misterio religioso, continúa Chesterton, se sitúa bajo una luz límpida y neta, y se formula con claridad en su complejidad, de la misma forma que la verdadera poesía pone al descubierto la abismal y contradictoria profundidad de la vida y del alma humana, sus ambivalencias y contradicciones, su capacidad de amor y de mal, sus oscuridades cenagosas, cuando la representa con despiadada y tersa claridad, con precisión geométrica, mucho más inquietante que la retórica de barraca de feria.

Es fiel al misterio quien, aun a sabiendas de que en verdad nunca podrá disiparlo y explicarlo hasta el fondo, continúa intentando entenderlo e indagando en él, con esa razón que, según el Evangelio, se ha hecho carne, es decir que es la presencia de lo divino. La ciencia, que investiga todo lo que todavía no es conocido tratando de dirimir sus leves, es la única actitud legítima frente al misterio, incluso para el creyente. Claro que todos sabemos de sobra lo frágil, precaria y condicionada que es nuestra razón; lo fácilmente que es acosada por las insidias del ansia, del prejuicio, del estado de ánimo, de la debilidad física o la enfermedad. Fue un eminente ilustrado quien dijo que la razón es solo una llamita en una inmensa noche, pero que es la única luz que tenemos y si se apaga ya no nos daremos cuenta siquiera de la oscuridad. Los presuntos iniciados en las tinieblas son o timadores o timados o bien ambas cosas a la vez.

Los parapsicólogos y los ocultistas que se vanaglorian de realizar milagros con fuerzas paranormales se guardaron bien, por temor a ser desenmascarados, de aceptar el desafío de Silvan, el gran prestidigitador experto en trucos increíbles, que les había invitado a hacer sus magias en su presencia. Por desgracia Silvan no tenía la autoridad del papa Sixto V, del que se cuenta que, habiendo barruntado un cierto culto

supersticioso a un crucifijo que al parecer había sudado sangre, se llegó con toda la pompa ante aquella imagen, que ya no se veneraba pues correctamente sino que era profanada por la idolatría, y se arrodilló diciendo «Como Cristo te adoro» y, al levantarse, añadió: «y como madera te rompo», atizándole un buen estacazo que parece que puso al descubierto una esponja embebida de sangre.

Ojalá Satanás, el príncipe de las tinieblas, el Mal, fuese el inocuo Papá Noel en negro evocado en los bobalicones ritos satánicos. Por desgracia el mal tiene mucha más sustancia; se presenta como violencia, crueldad, mentira, guerra, destrucción, dolor, explotación y maldades cotidianas camufladas de mil modos. Esta vez, sin embargo, pienso también yo que ese Satanás de carnaval la ha hecho buena. En el susodicho y no memorable programa televisivo se hablaba, con insistencia —naturalmente sin dar nombres, el esoterismo exige secreto—, de importantísimos banqueros que al parecer participan en ritos satánicos, misas negras, liturgias diabólicas y cosas por el estilo, imitando quizás cultos de otras civilizaciones que en su contexto tienen sentido, pero que, reciclados en otras partes, se desnaturalizan como ciertos ornamentos sagrados desclasados a la categoría de adornos en las casas de los advenedizos. Hasta hace un par de noches, yo creía que los banqueros se dedicaban a las finanzas; la mayor parte de ellos honestamente y alguno, como ocurre también en las mejores familias, fraudulentamente. Claro que si, por el contrario, se dedican a esas atontadas diablerías, se comprende que incluso el primer estafador de tres al cuarto que se echen a la cara se las dé en sus mismas narices. Si el responsable último de ese embaucamiento del que he sido objeto junto a tantos otros compatriotas es ese Satanás de dibujos animados, me temo que ya no haya esperanza para los ahorradores, porque no me consta que el tal sea solvente.

Corriere della Sera,
1 de marzo de 2004

16. GENES, MARGARITAS Y ORQUÍDEAS

Massimo Piattelli Palmarini comentó en el *Corriere della Sera* un libro del científico y lingüista norteamericano Steven Pinker, que está provocando encendidas reacciones gracias a la generosa vehemencia de sus detractores, que con su polémica le confieren un relieve tal vez superior a sus, por otra parte, respetables méritos. Como afirma Piattelli Palmarini, en su libro subraya Pinker el enorme, determinante peso de la «naturaleza humana», como él la denomina, es decir del legado genético, en la realidad del individuo, el cual resulta de esta forma condicionado *a priori* por ella a pesar de todo noble esfuerzo por mejorar esa «naturaleza» a través de la educación, el afecto, la libertad, la cultura, la solidaridad o el progreso social. Contra el libro la han emprendido los científicos y estudiosos convencidos por el contrario de que es mucho lo que se puede —y por lo tanto lo que se debe— hacer para ayudar a un individuo a crecer y a vivir libremente con dignidad, sin limitarse solamente a sufrir pasivamente su ADN.

La controversia no es nueva. Pinker parece decir y repetir, aprovechando los conocimientos mucho más rigurosos y sofisticados procedentes de la genética, lo que ya habían dicho —con ingenuidad y sobre la base de presupuestos científicos completamente distintos, que hoy día pueden hacernos sonreír, pero también con honesta dignidad— muchos científicos positivistas del siglo XIX, cuando afirmaron el peso determinante, en ocasiones determinista, de la «naturaleza humana», de la materia de la que estamos hechos, sobre nuestra vida. Corroborar la importancia de la «naturaleza humana» no es de por sí escandaloso. La arcilla del viejo Adán, que nos constituye, es indistinguible del soplo divino que le ha dado vida; lo que llamamos impropriamente «cuerpo» y «espíritu» es una indisoluble unidad psicofísica, la que la Biblia llama «carne» y que no es lo que se opone al espíritu sino la misma cosa, la realidad de un individuo que nada como un pez en el regazo materno, que juega como un gato, que recibe un suspenso, se enamora, suda, dialoga con su Dios, experimenta la santidad o la abyección, ve sus células multiplicarse en una proliferación destructiva, es hincha de un equipo de fútbol, se cubre de infamia o de gloria y al final muere sin entender lo que en verdad quiere decir esa extraña palabra: muerte.

Las grandes religiones —decía Chesterton— se distinguen de las supersticiones por su vigoroso materialismo; quien cree que el verbo se ha hecho carne sabe que se ha hecho también sinapsis de neuronas, con su mecanismo complejo y perecedero. No hay antítesis entre espíritu y materia; el temor y el temblor ante un rostro amado son también reacciones de vasos sanguíneos y conexiones nerviosas, fisiología del cuerpo y del alma. Lo que no implica la menor reducción despoetizadora de los valores espirituales, sino que es la toma de conciencia de que estos existen desde el momento en que se encarnan, en que son realidad concreta. No hay que tenerle miedo a la arcilla de la que estamos hechos, con la que en cambio a una cierta cultura de izquierdas, más idealista que marxista, le ha costado lo suyo echar cuentas, haciéndose así la ilusión, con abstracto ideologismo, de poder cambiar más fácilmente el mundo y liberar a los hombres.

Esa «naturaleza» es nuestro límite, en ocasiones glorioso pero más a menudo doloroso. Nuestra unidad psicofísica —marcada por las heridas que nos inflige la existencia, pero también ciertamente, en gran medida, por la herencia genética— nos pone en los hombros alas y pesos que no podemos quitarnos a nuestro gusto como si fueran una mochila. Son los límites, ora generosos ora sofocantes, de nuestra inteligencia, de nuestra salud, de nuestros impulsos, de nuestras capacidades o nuestros sentimientos; es la fragilidad de la carne —entendida en el susodicho sentido bíblico— que tan poco puede contra su propia debilidad y su propio perecer. Los materialistas decimonónicos —que exasperaban doctrinariamente el determinismo, convirtiéndolo en una metafísica— proclamaban esos límites y esos condicionamientos con una profunda melancolía, que a menudo transparentan los nobles semblantes paternalmente tristes de muchos de ellos, cuyas miradas tras las lentes de sus anteojos se parecen a la de Chéjov o Freud. A juzgar

por el retrato que hace Massimo Piattelli Palmarini, al libro de Pinker da la impresión de que le falta esa melancolía, en lugar de la cual parece haber una risueña presunción, una alegría *yuppie* que se avendría a la perfección con la fotografía que del autor trae el *Corriere*, con ese rostro hermoso, aséptico y radiante de sonrisa «treinta y tres» transmitida por su ADN. Piattelli Palmarini pone algunas objeciones y refiere las de los adversarios de Pinker, que reivindican la capacidad de la historia —esto es, de la acción humana— para modificar la naturaleza y subrayan por consiguiente la libertad del hombre y la posibilidad de no estar condicionado del todo por su patrimonio genético.

Como es obvio, no puedo tener ninguna opinión fundada a propósito de lo que está o de lo que no está condicionado por la herencia genética. Pero aunque la historia —la familia, la educación, la sociedad, la cultura, la política— pudiera influir algo, por poco que fuera, en la suerte del hombre, ese algo tendría un grandísimo valor, es más, tanto más grande cuanto más fuerte sea el peso del destino que se afronta. En cualquier ámbito, por lo demás, podemos hacer bien poco: luchamos contra la guerra, a sabiendas de que siempre habrá guerras; contra las enfermedades, a sabiendas de que sucumbiremos a ellas de todas formas; contra la injusticia, a sabiendas de que no la podremos extirpar, pero no por ello es vano curar a un enfermo, impedir matanzas, paliar las miserias y las desigualdades. Ninguna educación musical por refinada que sea transformará en Mozart a un niño que no tenga el ADN de Mozart, pero podemos interrogarnos acerca de lo que le sucedería a un niño con ese ADN que naciera en un gulag. Lo que la educación, la familia, la historia o la política pueden hacer es tal vez solo como el agua con la que se riega una flor. Ese agua no transforma a una margarita en una orquídea, pero sin ella la margarita se moriría. Cuidada en cambio amorosamente, regada como es debido y ayudada a arrostrar la intemperie, la margarita crece y puede llegar a ser hermosísima. Sé de algunas margaritas que son más hermosas que muchas orquídeas...

Corriere della Sera,
22 de octubre de 2002

17. EL VERBO, O SEA LA CARNE

Chesterton escribió que las graneles religiones se distinguen de las ramplonas supersticiones sobre todo por una cosa: por su genuino, auténtico materialismo. Ningún pensamiento fuerte, o mejor, ningún pensamiento digno de ese nombre —de Epicuro lo mismo que de santo Tomás— puede escurrir el bulto a su confrontación a fondo con la materia de la que está constituido el mundo y de la que está tejida nuestra persona, la indisoluble unidad psicofísica del individuo, que la Biblia llama «carne» no para oponerla retóricamente al espíritu, sino para subrayar la inescindible unidad, en la realidad de una persona, de lo que llamamos materia y lo que llamamos espíritu.

Nuestra cultura está acechada por dos deformaciones sectarias, contrapuestas pero complementarias. Por un lado hay un reductivo, falso materialismo —que no tendría derecho a usurpar ese nombre—, el cual, con engreimiento tardopositivista, cree que explicar el mecanismo de las gónadas equivale a despoetizar el amor y se ríe de este con complacido sarcasmo. Por otro lado, e igual de vulgar, hay una vacua y difuminada actitud espiritualizante, igualmente convencida —por continuar usando la misma metáfora— de que el amor se despoetiza como consecuencia del conocimiento del mecanismo de las gónadas, con la diferencia de que se indigna por ello y se convence de que la poesía del amor puede llegar a salvarse por la ignorancia de la neurofisiología. Materia y espíritu son dos caras de la misma medalla, de la persona humana. Cuando vemos a una persona querida, hay algo que se mueve en nosotros y es, gracias a Dios, imposible —además de insensato— distinguir el elemento así denominado espiritual del así denominado material; advertimos esa unidad en la expresión que se esboza en nuestro rostro o en el de la persona amada, en las miradas que se iluminan de modo distinto. Cuando, hace muchos años, mis hijos empezaron a salir solos por la noche y a veces tardaban más de la cuenta en volver a casa, yo, en mi ansiedad, después de una determinada hora, empezaba a estar emotivamente preocupado y a tener dolor de cabeza, que desaparecía en cuanto los oía abrir la puerta y entrar hablando y riendo en voz baja; evidentemente el amor paterno no afectaba a una abstracta inmaterial zona «espiritual», sino a vasos sanguíneos, terminaciones nerviosas, a toda la persona.

Las grandes religiones conocen muy bien todo esto; el cristianismo, en particular, afirma la encarnación de Dios, el espíritu por excelencia que se hace carne y por consiguiente sinapsis de neuronas y de todo lo demás. La angustia espiritual de Jesús en el monte Getsemaní se convierte en sudor, en sangre coagulada, en realidad fisiológica indisoluble de lo que él experimenta dentro de su corazón y que —para el cristiano— es la sustancia misma de la redención. Hoy se hace necesario renovar esa toma de conciencia, en un clima cultural que rehuye esa realidad y se refugia en vaporosos misticismos, en morralla paranormal, en milagristos al por mayor y ocultismos de barraca de feria, tan contrarios a la razón y a la ciencia como al pensamiento religioso. No hay mucho que esperar de un mundo en el que el horóscopo tiende a sustituir tanto al Evangelio como a las leyes de la física.

Como es obvio también los científicos tienen que hacer su parte, liberándose de todo engreimiento cientifista y mostrando su disposición a responder con humildad y claridad incluso a preguntas erróneas, en lugar de liquidarlas con presunción y encerrarse en su propio saber. La poesía no es menos concreta y rigurosa que la ciencia: «La boca me besó temblando por completo» es una extraordinaria expresión poética y es también una expresión ciertamente no menos exacta de lo que pueda ser una descripción de lo que sucede cuando se besan dos personas enamoradas, de los mensajes que circulan entre las mucosas de sus labios y sus cerebros, sus pensamientos, su fe. El verso de Dante nos dice con precisión todo eso, aunque lo diga de otra forma y todavía más a fondo, porque lo conecta con el sentido de toda la existencia. En un espléndido ensayo, asequible también para los profanos, Arnaldo Benini ha estudiado e ilustrado la relación existente entre neurofisiología y libre albedrío, qué es lo que sucede en nuestro cerebro —en qué parte y

según qué procesos— cuando tomamos una decisión, cuando decidimos entre un sí y un no. Es necesario saberlo para poderle dar la razón a Lutero o a Erasmo en su dramática controversia sobre el libre albedrío. La ilustración de esos mecanismos no niega de ninguna manera la libertad sino que, por el contrario, la pone de relieve, porque muestra cómo funciona. La libertad, al igual que la vida, es concreta.

Corriere della Sera,
28 de septiembre de 2005

18. ¿CÓMO DECIR LA VERDAD?

¿Cómo, cuándo, hasta qué punto es lícito, obligado o ilícito decir la verdad, una verdad terrible a un enfermo cuyas condiciones de salud, sin que él lo sepa, se están viniendo abajo? El problema afecta dolorosamente en su raíz a la vida y la calidad de vida de muchas personas. Si puedo hablar de ello es porque me fue dado vivir personalmente ese intenso dolor; la existencia compartida que viví con Marisa Madieri, mi mujer durante treinta y dos años, me llevó también a compartir con ella, durante cinco años, día a día, esa experiencia del mal y del conocimiento del mal, es decir de la verdad cuando tal verdad es difícil; de su poder liberatorio y devastador. Todo problema general —como, en este caso, la comunicación al enfermo de la verdad de su situación y de los modos y formas con que se puede y se debe proporcionarle esa comunicación, que afecta a la esencia de su vida y su muerte— es vivido particularmente por cada individuo en concreto, por cada familia en concreto, en su propio pellejo y sus propias carnes. Así lo vivimos también nosotros. Digo nosotros, a pesar de que la protagonista de esta historia sea Marisa, y lo es no solo porque ella fue quien sufrió el ataque del cáncer, la que lo afrontó y combatió y la que al final fue vencida, no sin que le pusiera difícil esa victoria, ese avance paso a paso, al que ella hacía frente y contra el que contraatacaba, con calma, golpe a golpe.

Es ella la protagonista, justamente porque vivió a fondo esa vicisitud que le había tocado vivir, con su continua necesidad de conocer la verdad y sus preguntas acerca de los modos de inquirirla, de pretenderla y escucharla —de la misma forma que los otros, aquellos a los que ella pedía que se la dijeran, ciertamente se preguntaban acerca de cómo podían o debían decirle esa verdad. Yo soy tan solo un testigo de esta historia, alguien que se ha librado para contarla, como dice la Biblia. Pero, dada la intensidad de nuestra relación, también yo estuve implicado, directamente cada vez, momento a momento, paso tras paso, en ese problema de la petición y de la comunicación de la verdad —de una verdad, en este caso, negativa y mortal— y de las modalidades de esa petición y esa comunicación.

Solo puedo decir lo que viví, sin la pretensión de elaborar ninguna teoría. Freud citaba a menudo el dicho evangélico de que «la verdad os hará libres», en el que creía profundamente y en el que yo también creo. Sin verdad no hay libertad, no hay intensidad de vida, no se atraviesa el mundo libremente. Como cualquier otro instrumento de salvación, la verdad es también peligrosa, precisamente porque tiene que ver con la esencia de la vida; decir la verdad es peligroso, decía Gracián, el gran jesuita barroco español, «es como hacer una sangría en el corazón». Hecha con precipitación e ímpetu insensato, por muy generoso que este sea, esa sangría puede afectar a la aorta y mandar al paciente al otro mundo.

Una cosa es amar la verdad y otra ser maníacos o fanáticos de ella, algo ante lo que ponía en guardia Benedetto Croce. Hay modos, formas, oportunidades y momentos para decir la verdad. Si una persona es fea y carece de gracia, decírselo en la cara no tiene que ver con el amor a la verdad. Lo humano estriba en el modo en que se dice la verdad, en la atención que se presta a aquel o aquella a quien se le está diciendo una verdad difícil. Incluso en este caso es necesario decir la verdad, pero no para sentirse satisfechos por la sinceridad de uno (y por esa forma de la misma que puede asumir la cientificidad); no hay que pensar en uno mismo, sino en el otro.

Además siempre hay que saber que, en nuestra condición de finitud, no puede haber nunca, entre las personas, ni siquiera entre las más próximas, un intercambio absoluto de verdades. Es imposible decir *toda* la verdad, agotar todos sus matices, sus facetas; ese absoluto no es competencia de la condición humana, siempre relativa, imperfecta e incompleta, y sería falso creer que se dice toda la verdad, hacerse la ilusión de que se ve todo y con claridad; vemos, como dice san Pablo, «*per speculum et in aenigmate*», como a través de un espejo y por enigmas, y sería una autofalsificación atribuirse la omnisciencia de Dios. Pero podemos decir *casi toda* la verdad y ese casi, si se lleva a su extrema frontera posible, es nuestro todo.

En los casos de enfermedades (o sea de noticias sobre enfermedades) graves, angustiosas y a menudo mortales como el cáncer, hay personas —como justamente Marisa, u otras de las que me ha tocado estar cerca en situaciones análogas, y que se han resuelto a veces felizmente y otras infelizmente— que tienen, por su propia constitución íntima, una necesidad moral, existencial, total, diría incluso casi física de saber y conocer la verdad. Incluso una verdad terrible acerca de su propio estado. Tienen necesidad de ella para poderla combatir, pero también tienen necesidad de ella en general para poder vivir; no saber, ignorar, dudar de si se les estará engañando, aunque sea por nobles motivos, equivale para estas personas a moverse en una niebla angustiosa, en unas tinieblas ambiguas, que corroen su existencia hora a hora y destruyen incluso esas posibilidades de gozo, de placer, de benéfico olvido, de abandono que son posibles hasta durante una historia difícilísima o incluso trágica.

Pero hay otras personas —como he tenido ocasión de constatar, también personalmente, en el caso de otros amigos o amigas afectados por el mal— que no quieren saber la verdad, que se la ocultan de todas las maneras posibles, que consiguen no leer y no entender hasta los signos más evidentes, malinterpretar las comunicaciones incluso más claras. He visto a personas racionales, acostumbradas a analizar la realidad y a captar su significado, incluso a personas a quienes sostenía una profunda fe religiosa que, habiendo sido víctimas del cáncer, palpando día a día los signos evidentes del tumor, han querido engañarse hasta el final y lo han conseguido. En este caso se le plantea, creo, al médico una cuestión terrible, es decir, qué hacer; decir o callar la verdad, ocultarla, suavizarla.

No existe, creo, una respuesta concreta al respecto; claro, si el protagonista es en todo caso el enfermo, si son sus derechos los que tienen que ser tomados en consideración y no principios generales o modelos de comportamiento prescritos de antemano, si es preciso prestar atención a aquello que el enfermo le pide al médico, tal vez haga falta, haría falta, mentirle al enfermo que pide, de forma evidente, que se le mienta, porque es eso lo que él desea y el terapeuta está al servicio del enfermo, y no de una rígida norma de comportamiento. Se trata de una pregunta a la que personalmente no sé responder, incluso porque el médico, si es verdad que está al servicio del enfermo y de lo que este le solicita, sin embargo también tiene siempre la función y el deber de interpretar las verdaderas exigencias del enfermo, lo que para él es verdaderamente necesario. Si un enfermo de cirrosis hepática pide una botella de *whisky*, por la que siente un efectivo deseo, no creo que un médico pueda o deba dársela, sabiendo, mejor que el propio enfermo, cuáles son las exigencias de la persona y las de un enfermo en su totalidad psicofísica. Pero esto es también terrible, porque implica la pretensión, necesaria pero no por ello menos terrible, de saber mejor que el otro lo que es su bien y de decidir por otro según lo que nosotros pensamos.

Por lo que a mí respecta, esta actitud sería inconcebible para mí; necesito la verdad, lo mismo que la necesitaba Marisa. Y no porque yo sea valiente —como en cambio lo era ella, mucho más que yo, y no solo en lo tocante a las enfermedades o la muerte— sino precisamente porque, en mi miedo o en mi debilidad, es la verdad lo que se me antoja un escudo, una protección, el calor envolvente de la vida.

Marisa quiso conocer siempre y de hecho siempre conoció la verdad, toda la verdad acerca de su estado. Puedo dar testimonio de ello, porque en cada ocasión hablé yo también a fondo con los médicos que la trataron; sé lo que ella preguntaba y lo que ellos le respondían. Cuando, en un par de ocasiones, acudimos a hospitales distintos a aquellos a los que ella iba invariablemente, incluso en el extranjero, recuerdo el minucioso cuidado con el que Marisa, tras haber hablado con su médico o con sus médicos, realizaba una descripción por escrito, concisa y seca pero detallada y completa, de su estado y del estado de la enfermedad, mostrándosela luego al propio médico por temor a haber escrito alguna inexactitud. Y puedo decir que el informe que realizaban los médicos que la trataban, con el objeto de que el o la colega excepcionalmente consultada pudiera tener un cuadro completo del asunto, concordaba punto por punto con el de Marisa. No por nada es ella una escritora de excepcional calidad, cuyos libros han recibido una fervorosa acogida en varios países, y una de sus características estilísticas era precisamente su límpida e inexorable precisión, la palabra exacta que es el signo de la auténtica poesía.

Durante cinco años de enfermedad —cinco años marcados por fases muy alternas, ataques del tumor que eran muy duros pero que luego parecían derrotados, a los que seguían largos períodos de salud y vitalidad — vi ese continuo proceso de la verdad, porque se trataba de años en los que eran frecuentes los exámenes clínicos, las pruebas, las citas con los médicos y por lo tanto las respuestas. Y pude ver cómo esa continua conexión, si así la puedo llamar, con la verdad se convirtió en un elemento antiansiógeno para Marisa, una especie de marco de seguridad (de ese poco de seguridad que en esas circunstancias era posible), una especie de garantía de normalidad.

Marisa consiguió mantener hasta el final, para sí misma y para los que vivían con ella, una atmósfera de normalidad; no permitió que la enfermedad, valientemente afrontada, abarcara por entero su existencia;

que se convirtiera en una pesadilla, en un pensamiento único y total, que ennegreciera toda la vida. Dedicaba a la lucha contra la enfermedad el tiempo y las energías que eran necesarias, pero luego cambiaba de tercio, y si hubo momentos en que sintió naturalmente miedo y tristeza de morir, jamás dejó que su ansiedad se apoderara del resto de su vida; no se volvió neurótica, no perdió el placer de vivir ni su interés por los sucesos colectivos o personales de los demás, su pasión por el mar o ninguna otra pasión o placer, que cultivó hasta el final. Por no hablar de la relación amorosa con nuestros dos hijos, con los amigos y amigas, conmigo. Creo que ese conocimiento, ese mirar cara a cara a la Medusa, ese arrancarle su máscara al mal oscuro y mirarle derecho a los ojos sin bajar los suyos al suelo, con una sumisión servil, le permitió quitarle al mal no ciertamente su violencia destructiva y al final triunfante, sino su oscuridad. Y es la oscuridad lo que a menudo y más que nada nos da miedo.

Si todo esto fue posible, fue también debido a que tuvimos la suerte de encontrar, en general, terapeutas que dieron muestras de una gran humanidad, de una gran sabiduría, digamos, y arte en el decir la verdad. No porque la dorasen, sino porque la situaban, con franqueza pero asimismo con extrema sensibilidad, en el marco general de la situación, poniendo de relieve todas sus posibilidades. Para ser más concreto, referiré las palabras de uno de los médicos que la trataban, Guido Tuveri. Cuando la enfermedad ya se había disparado, es decir un par de meses antes del fin, y se había manifestado una ascitis, este nos describió — estaba yo también allí delante, con Marisa— las consecuencias, incluso letales, que podría traer aparejadas esa ascitis y nos las describió sin la menor complacencia pero en toda la brutalidad de su verdad. Al final añadió: «Todo esto puede ocurrir dentro de una hora, dentro de seis meses o quizá incluso jamás. Es improbable, muy improbable que no suceda jamás, pero no cabe excluirlo».

Había dicho la verdad, tanto por el hecho de que había descrito sin indulgencias los efectos de la nueva amenaza como porque era verdad que aquel efecto devastador de la ascitis hubiera podido desencadenarse poco después, algún tiempo después o, incluso, sobre la base de la casuística médica, jamás, porque no solo en la vida, sino también en los procesos que amenazan con destruirla o la destruyen no hay nada que sea absolutamente seguro. Por supuesto, aquel «jamás» era improbable respecto a las otras dos hipótesis; aquel médico no escondió siquiera que las otras dos posibilidades eran más probables, pero, en el tono en que las enumeró a las tres, nos comunicó el sentido de que, después de todo, aquel «quizá» («quizá jamás») era débil pero no inexistente. Consiguió decir la verdad sin velos, mas de una forma que permitía captar lo terrible del trance, sin quedar sin embargo aplastados completamente por ello.

Creo que esas palabras son un ejemplo de cómo puede —y por consiguiente debe— decirse al paciente una verdad negativa y destructiva; sin ocultaciones y sin brutalidad, con delicadeza pero sin pudores. Y tal vez sea justo hacer comprender una verdad que no es solo de la enfermedad o de la terapia o de la psicología terapéutica, sino de la misma existencia; la verdad de saber que, de todas formas, se muere — porque incluso quien no está aquejado de una enfermedad mortal morirá un día—, pero que se vive igualmente. La vida es una enfermedad mortal, pero podemos conseguir vivirla sin embargo gozosamente y sin pensar demasiado en la muerte, sin permitir que la seca comadre vaya por ahí fanfarroneando en exceso. Así por lo menos es como vivió Marisa, incluso durante aquellos cinco años tan duros, dando ocasión incluso a quien vivía en torno a ella de vivirlos mejor y eso, creo, lo debe ciertamente a su capacidad y voluntad de verdad, pero también a la capacidad de quien supo decírsela de aquella forma.

Introduzione a *Saper ascoltare, saper comunicare.*
Come prendersi cura della persona con tumore,
a cargo de Guido Tuveri, Il Pensiero
Scientifico Editore, Roma, 2005

19. NO PRONUNCIARÁS EL NOMBRE DE DIOS EN VANO

El reino de los cielos, advierte con dureza Jesús en el Evangelio, no pertenece a aquellos que dicen continuamente: «¡Señor, señor!». Tener demasiado a menudo y a cualquier propósito a Dios en la boca no es buen signo, ni para la fe ni para la cultura, la inteligencia o la honestidad de una sociedad. Hay un creciente, blasfemo «apaño entre los designios divinos que se afirman y los cointereses humanos», contra el que arremete Giorgio Grigolli en *Nostro Tempo*. Hacer que coincidan los designios de Dios —y tal vez inmensas catástrofes atribuidas con desenvoltura a su voluntad— con los intereses propios es una blasfemia mucho más sacrílega y repulsiva que las que se oyen por la calle. Una desgracia en la que mueren muchas personas supone siempre una ganancia para alguien, aunque no sea más que para las empresas de pompas fúnebres, pero pensar que ha sido Dios quien las ha hecho morir, como si fuera un sicario a sueldo para incrementar esas ganancias, es una indecencia y una imbecilidad. Quien está seguro de que Dios está de su parte, como los nazis que proclamaban «*Gott mit uns*», Dios está con nosotros, es la mayor parte de las veces un tramposo violento o —como en este caso— un asesino, que por suerte, como en este caso, con frecuencia acaba mal.

De estas blasfemias contra Dios Padre y contra la más elemental inteligencia y humanidad, las crónicas arrojan numerosos ejemplos de manicomio: desde el reverendo Jerry Falwell, líder de la «mayoría moral» (término carente de todo sentido y por ende trapacero) de Virginia, según el cual «América ha votado como quería Dios», rebajándolo pues a la categoría de anuncio electoral a favor de Bush, hasta esos eclesiásticos evangélicos norteamericanos, no menos mentecatos, según los cuales la matanza del 11 de septiembre fue un castigo de Dios por las culpas que recaían sobre los Estados Unidos. En Italia, no un botarate cualquiera, sino el propio jefe del gobierno, el honorable Silvio Berlusconi, declaró oficialmente —con palabras calificadas por fortuna como «bobadas» incluso por personas políticamente muy próximas al mismo, pero no desquiciadas ni propensas al sacrilegio— que él representaba a Cristo contra el Anticristo. No parece que Juan Pablo II, que cuenta con algún que otro título más para considerarse vicario de Cristo, esté preocupado por esa competencia desleal. Asimismo, algún importante exponente de la Iglesia católica se ha lanzado —cosa rara, porque la formación cultural católica es normalmente de otra envergadura— a hacer declaraciones peregrinas, para usar un respetuoso eufemismo, según las cuales —como ha dicho el cardenal Renato Martino— con el maremoto de Asia, con el tsunami, «tal vez Dios haya querido poner a prueba nuestra capacidad de ser solidarios». Así que habrían muerto miles de personas y otras tantas se habrían quedado sin nada para que yo, un colega mío del departamento o el posible lector que ahora me está leyendo pudiéramos ufanarnos de nuestra generosidad, satisfechos por haber desembolsado una pequeña cantidad de dinero. Con todos los solidarios SMS en continuo aumento, escribe Grigolli demostrando otra formación católica bien distinta, no cabe duda de que el Omnipotente estará satisfecho del resultado del experimento.

Las pruebas a las que somete Dios constituyen un profundo tema religioso y no estaría mal dejar de hacer de ello involuntarias parodias. La inflación del nombre de Dios se dispara sobre todo en los innumerables debates mediáticos dedicados a la tragedia del maremoto asiático, ante la cual se formulan preguntas como la de por qué la ha permitido o querido Dios, si existe una conexión entre esta y las culpas de los hombres y de qué conexión se trata, o si pone o no en entredicho la misericordia o la existencia de Dios. En la televisión, en la radio, en los periódicos, se afirma o se niega el significado religioso de este trágico suceso, se acusa a Dios y/o al hombre; representantes de las distintas confesiones religiosas, filósofos e intelectuales exponen las doctrinas de sus respectivas Iglesias, de sus respectivas ideologías y de su filosofía del dolor, la culpa, el castigo, el destino, el amor, la ira o la indiferencia de Dios. Cada desventura, cada injusticia y sufrimiento atroz plantea ciertamente —sobre todo a los creyentes— la antigua, terrible

cuestión acerca de la responsabilidad de Dios: ¿dónde estabas tú cuando ocurría ese intolerable escándalo, cuando un inocente era humillado, pisoteado, torturado, masacrado, exterminado? Esta pregunta, este grito que es a la vez de protesta y de socorro, es tal vez la esencia de la religión, que nace para responder al dolor y para redimirlo; es a la par su fuerza y su debilidad, la fuerza de su participación en el dolor y de su promesa de redención y la debilidad del incumplimiento de esa promesa, nunca mantenida y sin embargo nunca cancelada.

¿Pero hacía falta el tsunami, con sus más de doscientos mil muertos, para volver a caer en la cuenta de todo esto? ¿Es que la muerte de un solo desdichado individuo no plantea quizá, con igual fuerza, esa cuestión?, ¿es que no lleva con igual fuerza a invocar a Dios, a aferrarse a él, a negarlo, a acusarlo, a rogarle o a blasfemar con el mismo derecho? Hace años, en las crónicas de sucesos, venía la historia de una prostituta que, comoquiera que les llevase poco dinero a sus macarras, estos —a los que deseamos de todo corazón, si están vivos, un final semejante— la obligaron como castigo a comer sus propios excrementos y los de ellos y luego la mataron a mordiscos. ¿No basta ella para llamar a comparecer a Dios —o, según otros, para confiarla a su misericordia y su venganza? Toda víctima plantea, por sí sola, estas mismas cuestiones acerca de las cosas últimas. El número de los miles y miles de muertos y de desheredados no añade nada a estas cuestiones. Ese número plantea problemas prácticos distintos: enormes problemas técnicos, económicos, sociales, políticos, de orden público y así sucesivamente; no modifica en nada la metafísica ni el escándalo existencial del sufrimiento, que es siempre el mismo, la historia de Job.

Esos problemas gravísimos es preciso afrontarlos no discutiendo sobre Job, sobre la culpa o inocencia de los indonesios o de los turistas ahogados o sobre el silencio de Dios, sino analizando la situación y poniendo en práctica las medidas concretas más apropiadas para paliar los sufrimientos de las poblaciones afectadas. Pero ello no nos exime del deber de plantearnos cada día las cuestiones acerca del porqué del dolor, puesto que cada día —aun sin maremotos, atentados, bombardeos, desventuras y violencias de todo tipo— nos obliga a planteárnoslas, con independencia de nuestra profesión de fe, de ateísmo o agnosticismo. Hemos oído a la televisión preguntarse no concreta sino vaporosamente si el tsunami tiene o no que ver con la culpa. Las grandes religiones —correctamente entendidas y expuestas— enseñan a concebir lúcidamente la culpa, no como un enigma vaporoso. Existen desgracias debidas a los hombres, como las guerras y demás violencias, y existen desgracias debidas a la naturaleza, como los terremotos, pero la distinción no siempre es sencilla, porque a veces quien muere bajo los escombros de un terremoto es víctima tanto de las desbarajustadas vísceras de la tierra, como de los ladrones que construyeron fraudulentamente las casas que luego se derrumbaron encima de los hombres en zonas sísmicas en las que no había que construirlas, ladrones que una sacudida transforma en asesinos. Algunas catástrofes naturales están causadas o concausadas también por la actividad criminal o irresponsable de esa especie natural que son los hombres. La culpa es solo individual y solo en cuanto tal, en cuanto específico acto criminal, es punible. Creyentes y no creyentes pueden hablar solo de su punibilidad por parte del código penal, sin pretender impiamente identificarse con Dios o castigar en su nombre.

Abandonarse a la voluntad de Dios es una cosa, pretender identificarla con la propia, como doña Prassede en *Los novios*, es a la vez estúpido, cruel y sacrílego. En el Libro de Job quienes peor y más impiamente quedan son sus engreídos amigos, convencidos como están de que se tiene merecidos los castigos de Dios. Claro, aparte de la responsabilidad de cada uno de nosotros, todos vivimos en un mundo que no es inocente, que está marcado y en parte constituido por las muchas culpas cometidas —violencias, injusticias, abusos, crueldades que a veces nos pasan desapercibidas, pero de las que lo sentimos físicamente impregnado y compenetrado, como lo está el aire de polución. El pecado original —explica el gran teólogo jesuita Karl Rahner, católico rigurosamente ortodoxo— no es una malvada tendencia hereditaria que se nos ha transmitido desde Adán como las taras en las novelas decimonónicas, sino que es la situación objetiva del mundo al que hemos venido, que no está exento de culpa y en el cual se insertan nuestras acciones que, al ser buenas o malvadas, contribuyen a su salvación o a su perdición, habiéndoselas en cualquier caso con esa negatividad que existe en lo real. Serían de desear pues debates mediáticos que no hablaran de Dios, sino de cómo se socorre a las poblaciones, con todo lo que ello implica. Por lo demás, no estaría mal atenerse, tanto los creyentes como los no creyentes, a un mandamiento reiterado con fuerza por el cristianismo y todavía más por el judaísmo: «No pronunciarás el nombre de Dios en vano».

20. PLAZAS LLENAS, IGLESIAS VACÍAS

La escuela, dice un extendido lugar común, no tiene que ser nocionística sino formativa. Como todo lugar común, también este contiene una sustancial dosis de verdad, pero se presta a muchas falsificaciones retóricas y se convierte con frecuencia en una coartada para la ignorancia, la pereza y el engreimiento. Es obvio que sin el espíritu, sin la capacidad de dar sentido a las nociones, estas no pasan de ser letra muerta. Pero es ridículo creer, como se oye decir a menudo y sobre todo practicar, que la ignorancia de las nociones, los datos o las realidades concretas es ya de por sí garantía de apertura mental y fervor espiritual, como si bastara con no conocer el teorema de Pitágoras o la fecha de la batalla de Stalingrado, que tanto contribuyó a la salvación de nuestro mundo, para tener un ánimo libre y creativo. Quien ostenta, con aires de superioridad, su ignorancia de las cosas, las normas y las formas, dando a entender que ello asegura una fina sensibilidad, es casi siempre un corazón árido y obtuso, incapaz de sentir interés por el mundo y por los demás.

La borrachera antinocionística —que tanto daño ha hecho a la escuela, fomentando la desidia, la arrogancia ideológica y las mezquinas cerrazones— ha afectado también a la esfera religiosa, en especial a la cultura y la práctica religiosa católica, induciendo a los fieles a subir al desván los mandamientos y los preceptos, a confundir y a descuidar normas y reglas, con el convencimiento de practicar de este modo un cristianismo más puro y más evangélico, libre de formalismos. Por supuesto que sin el espíritu evangélico, todas las normas o las formas serían algo falso y muerto y sus convencionales observantes serían sepulcros blanqueados. Si conociera todas las lenguas del mundo y todas las ciencias, si tuviera el don de la profecía que desvela todos los secretos y de la fe que mueve montañas, pero careciese de caridad —dice san Pablo— no sería más que una campana o un tambor que resuena. La esencia del cristianismo es el amor y en ese sentido muchos de los que lo practican sin llamarse o considerarse a sí mismos cristianos lo son más que muchos de los que presumen de ello.

Pero no por eso es suficiente con no saber los mandamientos o las oraciones para amar de verdad al prójimo. Desde el comienzo de su pontificado, Juan Pablo II se empeñó en reconstruir esa elemental y ahora vacilante cultura religiosa que, si no es desde luego suficiente, es sin embargo necesaria para una comunidad que pretenda profesar no ya un vago sentimiento religioso, sino un credo específico. Seguir una ortodoxia no es de por sí ni más ni menos noble que cultivar una fe personal sin dogmas ni ritos o que ser agnósticos, pero hay que saber si se sigue una cosa o la otra. Al comienzo de su pontificado, Juan Pablo II encontró un catolicismo peligrosamente propenso, desde su punto de vista, a disolverse —según los conservadores, por culpa del Concilio— en un humanitarismo cristiano más atento a la salvación social y terrena que a la celeste, y poco preocupado por los artículos del Credo y de la ortodoxia.

Con frecuencia las críticas al Concilio han sido sectarias y teológicamente incorrectas, censurables incluso desde la perspectiva de la ortodoxia: identificar a la Iglesia con la mecánica repetición del pasado equivale a negar el fermento de vida y la verdad por encima del tiempo que esta reclama. Es legítimo poner esto último en duda, pero en ese caso no se pertenece a la Iglesia. El tradicionalismo conservador es implícitamente herético, porque niega la capacidad de renovarse de la Iglesia e ignora que la Tradición, según la Iglesia, no murió tras los primeros siglos, sino que, como subrayaba Rodolfo Quadrelli, se renueva —hoy y mañana igual que en los comienzos del cristianismo— en una creativa y viva fidelidad a sí misma. «Adelante, in nomine Domini», ha escrito el cardenal Achille Silvestrini, recordando, en la introducción al *Martirio de la paciencia* de Agostino Casaroli, el lema de Pablo VI.

Juan Pablo II fue grande en su esfuerzo por corroborar una clara cultura y práctica religiosas. Las oraciones, el conocimiento y la observancia de los mandamientos y los preceptos, las distinciones del catecismo o la preparación a los sacramentos constituyen, con distinto grado de importancia, una gramática

de la vida religiosa que, como toda gramática, no basta, pero sin la cual se está religiosamente lleno de faltas gramaticales. Y cometer faltas gramaticales no quiere decir necesariamente ser poetas geniales; estos pueden inventar creativamente y a conciencia nuevas expresiones incluso violando la gramática, pero desde luego no solamente ignorándola.

La observancia de las normas y las leyes puede ser algo pasivamente automático, y por consiguiente cosa muerta, o bien algo fantasiosamente original, como para Dante el respeto de la rima o del terceto. La debida atención de Juan Pablo II al catecismo no tiene por sí misma nada de conservador o de reaccionario, como a veces han sostenido, con intenciones opuestas, sus admiradores y sus críticos. Rezar el rosario o confesarse no son actos de derechas o de izquierdas; no tienen nada que ver, doctrinalmente, con algunos graves gestos políticamente regresivos y reaccionarios de los primeros tiempos de su pontificado, por lo demás superados luego por creativos gestos de apertura, de renovación y liberación. Las referencias doctrinales del papa —desde las grandes cuestiones como el aborto o la bioingeniería a las pequeñas prácticas devocionales— constituyen un ejercicio de su misión.

En esa batalla, por la que tanto apego sintió, el papa sin embargo fracasó, aunque no fuera por su culpa. En estos últimos veinte años la secularización y la descristianización han proliferado a más no poder, sin que las espectaculares y oceánicas manifestaciones de devoción de las que el papa ha sido un sabio orquestador supongan en absoluto el menor contraste a esa tendencia. Hay en ello una estridente contradicción. Por un lado la Iglesia da muestras de un renovado vigor, moviliza la calle y las masas, se sitúa en el centro de la atención y del favor de los grandes medios de comunicación y de la inteligencia laicista que, hasta hace pocos años, la miraba con engreído escarnio, con la suficiencia esnob que se reserva a los parientes pobres y considerados culturalmente retrógrados. Por otro lado el catolicismo tiene cada vez menos influencia, concreta y formalmente, en la vida y la sociedad. Desde el matrimonio por la iglesia a la observación de los sacramentos y preceptos, la práctica religiosa va desapareciendo cada vez más de la realidad social, sin que nos demos siquiera cuenta; muchos fieles, por ejemplo, comulgan incluso así por las buenas, según su estado de ánimo del momento, sin preparación y sin haber ponderado la necesidad o no de confesarse.

Esta indistinta evaporación de la vida religiosa no les preocupa, obviamente, ni a los no creyentes ni a los no practicantes. Los vítores más almibarados a la concentración de Fátima vinieron de hecho de comentaristas a los que verdaderamente les importaban un rábano tanto las verdades proclamadas por la Iglesia, la pasión, muerte y resurrección de Cristo, como la moral sexual tan enérgicamente corroborada por Juan Pablo II o como la misa dominical, y estaban tan ayunos de cultura católica que confundían dogmas, preceptos, verdades reveladas y consejos que no comprometen. El analfabetismo religioso, cada vez más difundido incluso entre los practicantes, tendría que preocupar a los católicos y a la Iglesia y es algo contra lo que no se combate realmente con vistosas manifestaciones como las recientes de Fátima. Estas —para los católicos— son algo bueno si se presentan y se viven según la ortodoxia doctrinal católica, es decir como devociones particularmente aconsejadas. Si se presentan como un acontecimiento prodigioso son —para todos, pero en especial para los católicos— nocivas, porque confunden las ideas y difunden, aunque sea involuntariamente, ideas teológicamente equivocadas, induciendo de hecho a la gente a creer que las apariciones de la Virgen en Fátima o en Lourdes son verdades de fe, cuando para la Iglesia no lo son.

Un católico no puede poner en duda la divinidad de Cristo o a la Trinidad, pero no está obligado a creer en las revelaciones de Fátima. Para un creyente, el peregrinaje a Fátima o a Lourdes forma parte de la buena vida religiosa, si se realiza con el espíritu de una genuina práctica devocional. Si se vive como con excitado sensacionalismo, lo mismo que los funerales de *lady* Diana o de Versace, se convierte en una papilla ofensiva para con la claridad racional y liberatoria de la teología, la cual, por ejemplo, enseña que a la Virgen se le debe tributar una veneración especial —la «hiperdulía»— y que adorarla, como si fuese Dios, es pecado.

Esta claridad corre el peligro de perderse con el énfasis alborotador. Hace tiempo, para la Iglesia acechaba tal vez el peligro —peligro, por así decir, de izquierdas— de que el catolicismo diluyese su dimensión trascendente en un compromiso exclusivamente social y de que la idea de redención, como decía preocupado el gran Augusto del Noce, quedara absorbida en la de revolución. Ahora, por el contrario, para ella incumbe el peligro mucho más grave —de derechas, por así decir— de que el karaoke universalmente imperante englobe y pulverice al catolicismo en un espectacularismo que llena de vez en cuando las plazas pero deja cada día más vacías las iglesias. Me figuro que nadie estará tan turbado por ello como el papa, consciente de que en esa algazara, en su atolondrada y atontolinada apología del mundo y de sus pompas (a las que en el bautismo se promete renunciar) y en su indiferencia ante el dolor, el fermento cristiano corre el riesgo de perderse y esfumarse.

21. LA FUERZA DEL *MEA CULPA*

Pedir perdón es más difícil que perdonar. Quien perdona se sitúa por encima de aquel que le ha agraviado; se siente y es más grande y eso le ayuda a superar el rencor por la violencia sufrida. Quien pide perdón se pone de alguna forma por debajo de aquel al que se dirige; reconoce, al menos por lo que atañe al hecho en cuestión, su inferioridad humana y moral respecto a él. Tal vez por ello el perdón que ha solicitado el papa por las culpas y los errores de la Iglesia provoque perplejidad, incertidumbre y hasta desconcierto entre algunos fieles e incluso entre algunos altos representantes de la jerarquía católica y no solo ciertamente entre personalidades obtusamente ufanas de poder y del monopolio de la verdad. Una consternación tal, sin embargo, no debiera tener razón de ser, en especial para los creyentes. El gesto de Juan Pablo II no tiene nada de escandaloso, salvo la valentía —esa valentía que, para bien y para mal, le permite ir por la vida sin temerosas cautelas y por lo tanto libre, sin preocuparse de gustar o no gustar.

El papa no ha puesto en entredicho ninguna de las verdades que, para el creyente o practicante católico, son las verdades de la Iglesia; en su pontificado ha reafirmado las verdades de la fe, sus dogmas, principios y valores con una firmeza y una intransigencia ortodoxa que le han valido a menudo reproches de conservadurismo, autoritarismo y rígido tradicionalismo. Los fieles y los pastores tendrían en cambio motivo para sentirse turbados si el papa pusiera en duda artículos de fe. Pero Juan Pablo II ha condenado, incluso con dureza, toda desviación teológica y no pone en cuestión ni una coma de la ortodoxia más rigurosa, ni siquiera una apostilla del catecismo.

Simplemente denuncia los errores cometidos por la Iglesia no solo a través de los pecados individuales (siempre reconocidos) de sus miembros por altos que hayan sido los cargos que hubieran ocupado, sino también como institución en su acción mundana. Pero la fe nunca ha garantizado a la Iglesia como institución (y como institución, desde el punto de vista de la misma Iglesia, necesaria incluso en su acción mundana) ninguna infalibilidad. La Iglesia, escribe Karl Rahner, todavía no es siquiera verdaderamente católica, sino que está en camino hacia la auténtica catolicidad, o sea universalidad, y el cristiano, escribe también Karl Rahner, tiene que «soportarla con paciencia» y ser soportado por ella, en sus respectivos momentos bajos.

No hay nada escandaloso, pues, en pedir perdón por los errores cometidos por la Iglesia, que no suponen mella alguna (obviamente para quien cree en ella) de su autoridad cuando enuncia verdades de fe o de moral y afirma por ejemplo la resurrección de la carne o se pronuncia contra la clonación humana. El misterio que la Iglesia reivindica, y que afecta obviamente solo a quien cree en ella, es esa autoridad en materia de fe y de moral; quien no acepte su magisterio debiera tener la coherencia de salir de ella. Para un católico no es lícito rechazar las enseñanzas de la Iglesia acerca de la inmortalidad del alma o del aborto, pero es, más que lícito, obligado denunciar las culpas de la Iglesia en materia de antisemitismo o las violencias puestas en práctica por ella. Incluso en esa solicitud de perdón, el pontífice, como escribió Indro Montanelli, reafirma la función de guía de la Iglesia, con una intensidad acentuada por la conciencia del poco tiempo que le queda; con este gesto ha reivindicado, una vez más, una absoluta ortodoxia.

Ese gesto puede gustar o no gustar; puede incluso ser considerado contradictorio, como ha observado Vittorio Messori, respecto a otras iniciativas suyas, según ese vaivén de comportamientos contrastantes, de aperturas y cierres, que caracteriza a su pontificado; puede irritar a tremebundos jefes que se creen erróneamente custodios de la tradición. En todo caso su petición de perdón no tiene nada de débil, de incierto, de vagamente sentimental, de teológicamente confuso; es una expresión de fuerza ruda, no de debilidad. Solo la fuerza permite pedir auténticamente perdón; es falso o patético poner la otra mejilla a un adversario más fuerte, cosa que solo es posible hacer genuinamente cuando se le puede dar en cambio, si se quiere, una buena bofetada. Juan Pablo II puede permitirse esa valiente humildad, a la que un pontífice

más débil e irresoluto que él ante la complejidad del mundo y de la historia no podría atreverse sin desencadenar un proceso de disolución. No es una novedad; De Gaulle pudo ceder Argelia sin lesionar su *grandeur* ni la de Francia, cosa que un gobernante débil no hubiera podido hacer. Juan Pablo II puede, y por consiguiente debe, admitir las culpas incluso infames de las que se ha manchado la Iglesia.

Naturalmente semejantes gestos a menudo producen amarguras, porque el mundo es ingrato; mientras no pedimos disculpas nadie pretende que lo hagamos, pero en cuanto las pedimos nunca es suficiente y todos se nos echan encima, del mismo modo que nadie se enfada si no le invitamos a comer, pero si lo invitamos exige entonces también la cena. Pero ese es precisamente el mecanismo del mundo y Juan Pablo II, que sin embargo ha demostrado saberlo manejar con consumada y desenvuelta habilidad, parece saber pasar también de él. Es verdad que la Iglesia las ha hecho todavía peores y que el *mea culpa* no es completo, pero sería injusto echárselo en cara precisamente ahora a quien ha empezado a entonarlo. Los no creyentes o no practicantes pueden juzgar positiva o negativamente el gesto del papa, esas salidas de tono tuyas de viejo tembloroso a causa de la enfermedad de Parkinson, pero duro como un boxeador o un pescador de Hemingway; pueden incluso achacar esa insistencia obstinada al progresivo avance de su vejez. La mano tiembla y el cuerpo expresa un extraordinario cansancio, pero la mirada es a menudo viva y maliciosa y hasta parece a veces burlarse de la vigilancia de quien está a su lado ojo avizor. Su solicitud de perdón tiene una indiscutible grandeza, muestra la fuerza de la fe y merece admiración; en cualquier caso, sobre todo los fieles tendrían que darle las gracias por un gesto que hace más digna la obediencia a su pastor.

Corriere della Sera,
13 de marzo de 2000

22. GRANDEZA Y MISERIA DEL PERDÓN

A propósito de un caso clamoroso de la crónica de sucesos —un homicidio cuyo autor declaró no saber por que lo había cometido y pidió que le perdonaran—, Marina Corradi se detiene a considerar en el periódico *Avvenire* estas crecientes y precipitadas peticiones de perdón, que tienen lugar casi contextual y contemporáneamente a la comisión del acto criminal o inmediatamente después. Ya hace algunos años, en un artículo de *La Stampa*, Lorenzo Mondo comentaba con dureza las apresuradas ansias con las que muchos periodistas se arrojan sobre los familiares de una víctima, que quizás acaba de morir a manos de un asesino todavía no identificado, preguntándoles si perdonan al culpable. Y con el micrófono plantado en la boca, «algún que otro pobre hombre, trastornado», escribe Marina Corradi, «dice incluso que sí».

Cuanto más acostumbrados estamos y más insensibles somos al horror y a la violencia, más obligados nos sentimos a ser buenos y aun buenistas, de la misma forma que las conveniencias sociales nos fuerzan también a ser personas de amplias miras. Recibimos las escabechinas terroristas y sus represalias como acontecimientos inevitables, los tutsi y los hutu se han masacrado en medio de la indiferencia general, las inmensas hecatombes de Pol Pot no turbaban a nadie ni empañaban siquiera la visión de la política internacional con sus alianzas y estrategias; a nadie le interesa saber si alguien hoy es bombardeado en Afganistán y de quién se trata; todos nosotros —como bien enseña Buñuel en esa obra de arte que es *El discreto encanto de la burguesía*— iríamos tranquilamente a cenar, estrechando sus manos objetivamente manchadas de sangre, con los directivos de la fábrica de pesticidas perteneciente a la multinacional americana Union Carbide que provocaron entre dieciséis mil y treinta mil muertos en Bhopal, India, negándose a tomar las medidas necesarias previstas por la ley.

¿Es también esta una forma de inconsciente y apresurado perdón? Tal vez habría que volver a leer *Los hermanos Karamazov*: cuando le preguntan a Alioscha, el hombre de la fe en Dios, si puede perdonar Dios al general que ha mandado que sus perros despedazasen a un niño, responde desesperado: «No, no puede». Por otra parte, la creciente insensibilidad ante las matanzas en masa se transforma de golpe, ante algunos casos individuales enfatizados por los medios de comunicación, en un forzado arrebató caritativo. Todos quieren comprender, mostrarse buenos, perdonar; todo atracador se convierte en el buen ladrón de la cruz, que se prepara para ir al paraíso, y toda oveja descarriada pretende una manutención y un trato mejores que los que se reservan al resto de las ovejas que se han abstenido de cualquier mala acción.

En esta actitud se halla la intuición de una profunda verdad y al mismo tiempo su parodia. El pecador destrozado y arrepentido debe interesarnos más que el hombre justo, porque tiene mayor necesidad de nuestra ayuda, al igual que el enfermo nos necesita más que el sano. La redención, física y moral, de una persona, su resurrección, son la cosa más importante del mundo; es preciso considerarlas siempre posibles, incluso en las circunstancias más oscuras y contra toda evidencia, porque el sentido de nuestra vida, en el caso de que exista uno, es esperar incluso cuando todo parece inducirnos, con los motivos más fundados, a la desesperación. Por eso hay que ayudar a una persona a resurgir y la mejor ayuda es creer en ella hasta cuando todo nos empuja a lo contrario.

A muchos autores de actos criminales les parece asombroso, inmediatamente después, el haberlos cometido. Este sentimiento, cuando no es utilizado tramposamente para sustraerse a las responsabilidades a que haya lugar, puede también ser verdadero y auténticamente vivido. El mundo entero, interior y exterior, está en un equilibrio pavorosamente inestable y, como dice un proverbio judío, todo puede ser destruido de la noche a la mañana. Todo puede suceder, en cualquier momento. De la misma forma que la muerte física nos puede sobrevenir en un instante, también la espiritual nos puede coger por sorpresa; así como un conjunto de factores concurre a hinchar y reventar una aorta, también un cúmulo de circunstancias, de accidentes, emociones y reacciones hace que estallen las bisagras de la razón y de las pulsiones y que la

mano pueda verse asestando un golpe antes de que el cerebro llegue a darse verdaderamente cuenta de haber impartido esa orden delictiva.

Esta melancólica conciencia de nuestra inaudita fragilidad tiene que alimentar nuestra piedad y nuestra caridad; Raskolnikov, el protagonista de *Crimen y castigo*, ha de ser comprendido en el drama, conmovedor a la par que trágicamente estúpido como toda seducción del mal, que lo impulsa al asesinato. Pero comprendido no quiere decir consentido con indulgencia; a través del amor de Sonia, Raskolnikov se arrepiente y acepta, incluso para sus adentros, la expiación de su culpa en la cárcel. Hoy en día al culpable —que es ciertamente víctima también de sí mismo o de los sufrimientos e injusticias padecidos que lo han desviado— se le considera con frecuencia como si fuera la única víctima y se le compadece y mima más que a quien ha sufrido su violencia. Era algo bueno y justo, hace años, llevarles en Navidad a la cárcel paquetes de regalo a los asesinos de Moro y de sus escoltas, pero era algo menos bueno y justo olvidar, en esa fraternidad navideña que debiera abarcar a todos y por lo tanto a inocentes y culpables, a las familias de los efectivos de la escolta asesinados, que no tenían menos derecho a los dulces navideños por el mero hecho de que sus seres queridos no habían asesinado a nadie.

Si el culpable es un hombre que ha de tratarse con dignidad, quien no ha cometido crímenes no es menos acreedor a ese trato. Hace muchos años, el autor de un homicidio político, que se había arrepentido y había salido rápidamente de la cárcel por su valiosa obra de colaboración con la justicia, contrajo matrimonio y, como es debido en ese día esencial de la vida de una persona, tuvo su ceremonia en la iglesia y su fiesta. Fue sin embargo excesivo que, para celebrar su boda, hubiera seis sacerdotes en lugar de uno como para los comunes mortales sin antecedentes penales, que no tienen por qué ser tratados mejor, pero tampoco peor que quien ha violado la ley. La parodia involuntaria, por lo demás, es cada vez más una característica de nuestra sociedad y a veces es difícil distinguir una exaltación de una tomadura de pelo. El perdón, escribe Marina Corradi, no puede ser pedido ni concedido a toda prisa; presupone reflexión, arrepentimiento, toma de conciencia, análisis de las acciones cometidas.

Pero sobre todo el perdón no puede, no debe tener nada que ver con la justicia y su proceder. El perdón compete a la vida moral, a la capacidad interior de superar estados y movimientos de ánimo, dolores desgarradores y llenos de rabia, rencores; es un proceso espiritual difícil que, para ser real, tiene que ser llevado a cabo por ambas partes, por quien lo pide y por quien lo concede. Todas estas cosas tan nobles no tienen nada que ver con la ley, que lo que únicamente tiene que hacer es averiguar los hechos, encontrar sus posibles agravantes o atenuantes, calificarlos jurídicamente y aplicar las correspondientes sanciones previstas por el código. Estas tienen que prescindir por completo del perdón concedido o denegado por la víctima o, peor todavía, por sus familiares; sería alucinante si una sentencia dependiese de lo generosos o rencorosos que fueran los ánimos de estos, de su educación o de lo nobles o mezquinas que fueran sus historias. Mezclar las razones de la ley con las de los sentimientos o los estados de ánimo constituye una chapuza letal, que envenena la justicia y la vida; es una barbarie mafiosa. Nadie, además, puede perdonar, ni siquiera moralmente, agravios infligidos a otros, aunque ese otro sea su propio hijo, porque este no es un objeto del que el padre o la madre puedan disponer, de la misma forma que se puede en cambio perdonar a alguien que nos ha roto un valioso jarrón. Uno puede perdonar al asesino de su hijo solo por la parte que le incumbe, por el dolor que esa muerte le ha producido, pero no tiene ningún derecho a perdonar o no la muerte de su hijo.

Los vínculos afectivos son fundamentales en la vida, pero irrelevantes para la ley; la costumbre brutal, vigente en los Estados Unidos, de dejar asistir en algunas ocasiones a la ejecución de un asesino a los parientes de su víctima es una barbarie para la que no hay palabras, que transforma la ejecución de una sentencia en una arcaica venganza tribal. Perdonar le sirve de poco a quien es perdonado, que se queda —si tiene algún resto de conciencia— con el peso del delito cometido y de su debilidad; le es más útil a quien perdona y se libera de tal modo de esa maraña de rencor, de rabia incluso autodestructiva y obsesión que contamina al ánimo ansioso de vengarse. «Solo cuando puedes reír de nuevo», decía un cartel que vi hace muchos años fijado en la puerta de la catedral de Linz, «has perdonado de verdad».

Corriere della Sera,
31 de julio de 2002

23. LA HISTORIA: NI JUSTICIERA NI JUSTIFICADORA

La Historia, ha afirmado Giovanni Miccoli, no es justiciera; no es un tribunal que emita sentencias de absolución o de condena. A este principio, corroborado por muchos historiadores y en especial por Croce, en polémica con la historiografía que invade los terrenos del juicio moral o la investigación penal, se han remitido, cada uno a su modo, muchos de los estudiosos que han participado en el debate suscitado por las disposiciones hechas públicas en su momento por la Santa Sede, que invitaban a no devolver a sus familias los niños judíos escondidos y criados por asociaciones católicas durante la Segunda Guerra Mundial para sustraerlos al exterminio nazi. Como ha puesto de relieve Miccoli, autor de un libro fundamental sobre la figura y la obra de Pío XII en relación con la cuestión judía (*Los dilemas y los silencios de Pío XII*), la discusión periodística —que afronta el problema de las responsabilidades no solo del papa Pacelli, sino también de personalidades que normalmente suelen contraponérsele, como sus dos sucesores— ha asumido con frecuencia tonos que no tienen que ver con una averiguación de los hechos o una búsqueda de fuentes, sino con alegatos de acusación o de defensa, motivados no tanto por opiniones distintas respecto al alcance de un documento, cuanto más bien por convicciones ideológicas y apriorísticas acerca de la culpa o la inocencia de los personajes llamados a juicio.

Entre otras cosas, se ha dicho, no se puede juzgar a torn pasado, sino que hace falta meterse de lleno en la época en la que se han producido los hechos que intentamos reconstruir y comprender, en la mentalidad, en los sentimientos, valores, costumbres, convicciones de esa época en cuestión. Ni siquiera el juicio moral puede prescindir del contexto histórico de la civilización y del período en el que han tenido lugar los acontecimientos que se valoran: la esclavitud existente en la antigüedad clásica, ha escrito atinadamente Galli della Loggia, no puede ser acreedora por nuestra parte del mismo juicio moral que emitimos y debemos emitir acerca de una esclavitud que se pusiera en práctica hoy en día. Cuando Popper pone en el mismo plano, como enemigos de la «sociedad abierta» liberal, a Platón, a Marx y a Freud, sobrevolando sobre los dos milenios que les separan, comete una incorrección conceptual.

En su respuesta a algunas críticas a un libro suyo sobre uno de los casos más célebres, que tuvieron lugar ya en el siglo XIX, de niños judíos criados católicamente —el caso Mortara—, Vittorio Messori reprochaba a Marta Margotti dos pecados en su opinión mortales para un historiador, y en especial uno de ellos, a saber: juzgar anacrónicamente el pasado con categorías actuales y emitir, acerca de vicisitudes y comportamientos del pasado, juicios morales nacidos de la mentalidad de hoy; no sería por consiguiente lícito, como hace Marta Margotti, tildar de «injusta» cualquier ley del pasado, que tal vez permitía asuntos como «el caso Mortara» de marras. Citando varios comportamientos de otras instituciones religiosas de la misma época en la que tuvo lugar ese último. Messori dice que «se trata de cosas reprobables, pero reprobables hoy, con nuestras categorías de corrección política, de biempensantismo ideológico».

Aquí se plantea una cuestión fundamental. Es obvio que, como avisaba Croce, el historiador no puede ser un moralista y la historia no puede ser un tribunal, como sucede demasiado a menudo en debates historiográficos que se convierten más bien en procesos penales o en instrumentalizaciones de acontecimientos pasados para uso de la política presente: véase la instrumentalización de muchas polémicas acerca de los comportamientos pretéritos de la Iglesia o bien la instrumentalización del debate acerca de las culpas del comunismo de antaño, indignamente utilizadas para perseguir fines políticos de hoy.

Como decía un gran historiador de la gran escuela de Turín, Franco Venturi, la historia no es un tribunal penal ni moral, sino el intento de comprender cómo y por qué vivieron los hombres, para lo cual es menester meterse de lleno en la época en la que sucedieron los hechos que se estudian y comprender la mentalidad de esa época. Pero ¿es posible comprender cómo y por qué vivieron los hombres sin emitir un juicio moral, aunque sea poniéndolo en relación con la época de la que nos ocupamos? Incluso los exaltados

que querían tirar a las aguas del Tíber los restos de Pío IX actuaban en el clima y con las pasiones de su tiempo y hemos de tenerlo en cuenta, pero ¿podemos renunciar de veras a emitir un juicio sobre su comportamiento, habida cuenta de que también había otras personas que, en el mismo período y también ellas alentadas por sentimientos anticlericales, no lo hubieran hecho jamás? ¿Es verdaderamente imposible tildar de «injustas» las leyes raciales de Nuremberg, aun habiendo nacido en un clima tan distinto al de hoy, habida cuenta de que en aquella misma época otras personas las combatieron?

Las espantosas matanzas llevadas a cabo por Stalin en los años treinta sucedieron también en tiempos que nos quedan lejos, que eran tremendamente distintos, casi inimaginables hoy en día en sus pasiones, en su mentalidad, en su modo de ser y de concebir la vida, la historia, la política, el partido o la violencia; hay que situar por lo tanto también a las hecatombes estalinistas en su contexto, para comprender cómo y por qué se produjeron, y no solo hay que denunciarlas «moralísticamente». ¿Pero dejan por ello de ser brutales delitos, que tenemos que definir y condenar como tales? ¿Es posible comprender el mecanismo que ha conducido a Auschwitz sin emitir un juicio moral —también moral— sobre aquel apogeo del horror, de la bestialidad y la abyección imbécil? En caso contrario, la historia, para no ser justiciera, corre el peligro de convertirse en justificadora.

Meterse de lleno en la época en la que han tenido lugar los hechos y las fechorías, como tiene que hacer el historiador, significa reconstruir las posibilidades concretas que, en aquella época y en aquel contexto, se les presentaban a los individuos, a las fuerzas políticas, a las Iglesias. Solo de ese modo se pueden entender cuáles eran los espacios concretos que se ofrecían a la libertad humana; Himmler y Bonhoeffer fueron contemporáneos, condicionados por su tiempo, pero uno fue un delincuente y un carnicero de hombres y el otro un mártir que sacrificó su propia vida para defender a las víctimas de aquel asesino. Decir que Himmler es un cerdo por supuesto que no basta para entender ni para combatir sus crímenes, pero ninguna contextualización histórica cancela el hecho de que sea un cerdo.

Las grandes perspectivas históricas generales no nos pueden hacer olvidar que todo, cada detalle individual, está en la historia, pero también, en la eternidad de su gracia y de su horror, ante Dios. Por lo demás, como bien sabe Messori, es la Iglesia la que afirma valores absolutos. Para ella, la verdad no está históricamente condicionada ni es históricamente relativa, sino inmutable; no es hija de su tiempo, sino, como dice su doctrina, «*mater temporis*», madre del tiempo. Es por consiguiente la propia fe católica la que exige, en relación a toda ley que afecte a la libertad y la dignidad humanas, y también en relación al comportamiento de la Iglesia, un juicio no solo histórico, sino también moral. No creo que Juan Pablo II ignorase que los tiempos de las cruzadas, de la Inquisición y el antisemitismo del pasado fueron distintos de los de hoy. Pero no por ello su juicio moral y su solicitud de perdón por las injusticias y las violencias cometidas en el pasado han sido menos vigorosos. Ningún historicismo puede liquidarlos como patético moralismo.

Corriere della Sera, 10 de enero de 2005
Il Nostro Tempo, 2 de octubre de 2005

24. LA BANALIDAD DEL MAL EN LA TELEVISIÓN

Un presentador televisivo entrevista, dedicándole una hora en un programa de gran audiencia, a un asesino en serie, autor de diecisiete homicidios —cometidos al parecer sin otro motivo específico que no fuera el impulso o el placer de matar—, por los cuales ha sido condenado a trece cadenas perpetuas y veintiocho años de reclusión. El coloquio entre el pregonero, acostumbrado a entretenerse con invitados más inocuos, y el pluriasesino y pluricondenado a cadena perpetua provoca inevitablemente un aluvión de protestas y acusaciones; intervienen los familiares de las víctimas, varias asociaciones, el presidente de la radiotelevisión pública, el ministro de las Comunicaciones. Entre las desdeñosas respuestas y las cautas defensas de los responsables, cabe destacar una perla impagable, una nota, escrita en un tono impersonal, de la dirección general de la radiotelevisión pública. Manteniendo las distancias del programa objeto de las protestas y alegando haber sido puesta al corriente con retraso, la escrupulosa dirección general asegura a los italianos haber comprobado que en cualquier caso, en la entrevista, el asesino en serie aparecía y era hecho aparecer ante los telespectadores —refiere Alessandra Arachi en el *Corriere della Sera* del 26 de abril de 2004— «como un modelo negativo».

Por lo tanto la dirección general, antes de verificar el tono de la entrevista, tenía o podía tener dudas —según sus propias palabras— de que el programa pudiera proponer al asesino de diecisiete personas exterminadas sin motivo alguno como un modelo positivo, que proponer por ejemplo a los jóvenes. Confieso que, de haber sido director general de la radiotelevisión pública, habría sido menos celoso y diligente y habría descansado tranquilo en la ciega confianza de que a ningún responsable de un programa radiofónico o televisivo se le podría ocurrir elegir un homicida en serie como modelo de vida positivo. Es posible que esta confianza por mi parte sea ingenua; no en vano las grandes religiones, que de estas cosas entienden lo suyo, exhortan a estar siempre ojo avizor, o sea a desconfiar sin tregua. Así y todo, sigo creyendo que ningún presentador o azafato o director general televisivo ha pensado jamás o piensa que se pueda entrevistar a Mengel como si fuera la madre Teresa de Calcuta.

Este lapsus de la dirección general es sin embargo involuntariamente revelador, como todo lapsus. Dejando aparte el caso en cuestión, indica que vivimos en un mundo en el que, como profetizaba Dostoievski, «todo está permitido» y todo es posible; hasta la hipotética imagen positiva de un asesino no es una locura, que no tendría siquiera que ocurrirse le a nadie ni como remota eventualidad, sino una posibilidad por improbable que sea. En ese bazar universal que es nuestro mundo todo es intercambiable, opinable, negociable, posible. Incluso la relación con el mal y con quien lo comete —y por lo tanto también con nosotros mismos, cuando lo cometemos— está pervertida por esa bobalicona indiferencia.

No hay nada equivocado o reprochable en el hecho de hablar, solos o ante una multitud, con un hombre en el que recaen culpas por muy atroces que sean. Un hombre —todo hombre, incluido un asesino, incluso el homicida recientemente entrevistado en ese programa que por lo demás no es *Crimen y castigo*— es y sigue siendo siempre un hombre, en su dignidad y en su misterio, en su derecho a hablar y a ser escuchado. Si ha cometido delitos, debe —como en este caso— cargar con sus consecuencias en base a lo dispuesto por la ley, ser castigado incluso severamente, pero tutelado en sus derechos y en el inviolable valor de su persona. Nadie, incluso si ha cometido delitos atroces, se reduce a ser solo el autor de esos delitos; sigue siendo un hombre, con sus sentimientos, sus deseos y pensamientos, y como tal debe ser considerado, aunque esté cumpliendo justamente trece cadenas perpetuas. Pero, claro está, un hombre interesa por su humanidad; no por el mal que ha cometido, sino a pesar del mal que ha cometido. El mal, de por sí, es bastante poco interesante; el raptus, compulsivo o no, que impulsa a matar sin motivo, como en este caso, la estereotipada y repetitiva voluptuosidad de torturar o la brutal violencia de ensañarse en quien no puede reaccionar no son solamente infames, sino también banales, carentes de toda originalidad creativa,

enfáticamente exaltados o aburridamente mecánicos, estúpidos.

En *Crimen y castigo*, la obra maestra de Dostoievski, Raskolnikov, el estudiante asesino, interesa y está vivo en su sufrimiento, en su mezcla de bondad y de culpa, en su expiación; no por el homicidio de las dos ancianas, admirablemente narrado en su patética miseria, ni por sus justificaciones ideológicas del crimen, admirablemente narradas en su cursilería de superhombrismo, que es una redención del sufrimiento, pero en sí ya más que trillada. El mal es interesante solo cuando se mezcla y se entrelaza ambiguamente con el bien, en las demoníacas contradicciones de la existencia —como en determinadas situaciones trágicas militares o políticas, en las que, con razón o sin ella, se cree, dramáticamente, que se tiene que hacer el mal por un buen fin. Si existiera un mal puro, ciertamente sería también idiota.

En la entrevista de marras, las palabras del condenado a cadena perpetua sobre sus delitos son también —al menos por lo que viene en los periódicos— de una plana obviedad. Por lo demás sus derechos deben ser contemplados, de por sí, solo por la justicia penal. Las cosas humanas que también él, asesino pero no obstante siempre hombre, ciertamente tiene que decir, parece que no han salido de su boca. Tal vez porque creyó ingenuamente que tenía cosas interesantes que decir no a pesar de, sino en cuanto asesino. Ese es el vicio de origen: no darse cuenta de lo que Hannah Arendt —refiriéndose a un asesino todavía más al por mayor, Eichmann— definió como «la banalidad del mal». Infringir el quinto mandamiento no es más original que infringir la prohibición de tirar desperdicios por las ventanillas del tren.

Corriere della Sera,
27 de abril de 2004

25. EL MAL, ABSOLUTO E IDIOTA

No es común encontrarse ante el mal puro, absoluto y gratuito, no impregnado de esos restos de humanidad que están presentes en casi todas las acciones de los hombres, incluso en las más atroces. El gesto del asesino más abyecto y cruel se mezcla a menudo con sentimientos humanos, miedos, debilidades, contradicciones, coincidencias o casualidades que ciertamente no atenúan su culpa ni la sustraen a la necesidad de la condena y el castigo, pero sí la entreveran de incertidumbre, de la ambigüedad de la condición humana. El Mal, escrito con mayúscula, ejerce a menudo una ramplona seducción, como la de un culebrón en technicolor; parece más interesante, pero en realidad es mucho más banal y retórico que el bien, que es en cambio más difícil y aventurero, más complejo y libre de prejuicios, y requiere valentía, fantasía, originalidad.

La literatura raramente ha sido capaz de representar adecuadamente el mal, salvo pocos escritores, en su mayor parte clásicos, realmente despiadados y objetivos en la representación de la ausencia de piedad de la vida. La literatura que se las da de cínica y parece chapotear complacida en la sangre y en el horror hace con frecuencia no que corra sangre, sino salsa de tomate, y profesa buenos sentimientos bajo capa de su ostentada carnicería. El otro día, por casualidad, me di de bruces con un testimonio del mal absoluto. Se trata de una carta escrita el 13 de abril de 1942 a Himmler por la señora Nini Rascher, esposa del doctor Siegmund Rascher, *Hauptsturmführer* de las SS, el médico que en el *lager* de Dachau sometía a los prisioneros —judíos y rusos sobre todo— a horribles experimentos mortales, en especial de compresión y descompresión atmosférica y de congelación, a los que seguían intentos de «revivificación» por contacto con cuerpos desnudos de detenidas a las que se hacía venir a tal propósito desde Ravensbrück para ser a continuación eliminadas.

Estas actividades y otras semejantes habían sido objeto, por el celo con el que eran llevadas a cabo, de un aprecio especial por parte de Himmler, que había enviado al médico y a su familia, con ocasión de la Semana Santa, una caja de chocolatinas. En su carta, la señora Nini Rascher le da a Himmler las gracias por las chocolatinas, que a su marido —dice— le encantan. No tiene nada de raro, como es obvio, que la mujer de un médico torturador le dé las gracias al torturador jefe por ese goloso presente, escaso y de tanto valor en los duros tiempos de guerra que corrían, y ciertamente nadie se esperaba de la señora que protestara por los experimentos. Esperaríamos sin embargo que la señora Nini se detuviera aquí, que diera las gracias por las chocolatinas y formulara sus más distinguidos saludos. Nadie, ni siquiera Himmler, le pedía nada más. La señora Nini en cambio sigue adelante, complaciéndose por los apreciados experimentos realizados por su marido destrozando seres humanos durante la Semana Santa recién transcurrida y trabajando solo en esos «experimentos», escribe, «que en cambio el doctor Romberg habría realizado con demasiados límites y demasiada compasión».

Estas palabras son una epifanía del mal, puro y gratuito. El doctor Romberg era evidentemente también él un médico nazi, dedicado a aquellos infames experimentos y a aquellas atroces torturas; adolecía solamente, por lo que parece, de pequeñas vacilaciones a la hora de asesinar; era un poco menos lanzado y decidido que el doctor Rascher, quizá debido a que tenía un temperamento menos exuberante, de la misma forma que también entre los borrachos y los erotómanos hay siempre quien se cansa un poco antes.

La señora Nini escribe esas palabras gozando de total libertad; nadie habría dudado de su fe nazi si no las hubiera dicho, si se hubiese limitado a agradecer las chocolatinas. En ese momento, por lo que al mal se refiere, ella descuella sobre todos. Es más infame que su marido, que Himmler, que los demás matarifes del exterminio y que los asesinos que, en los más diversos lugares de la tierra y en los más diversos momentos de la historia, se ensañan con sus semejantes. El asesino, mientras comete su delito, está preso en los engranajes de una máquina monstruosa; como es obvio ello no le justifica ni que sea mínimamente y es más

que justo que, por ejemplo, el doctor Schilling, que en Dachau inoculaba la malaria a los prisioneros, haya acabado en la horca, pero la maldad del doctor Rascher es un *mysterium iniquitatis* menos puro que el de su señora.

Todo un proceso histórico —por supuesto miserable, criminal— ha llevado culpablemente al doctor Rascher a convertirse en un verdugo peor que el doctor Romberg; las palabras de la señora Nini vienen en cambio directa y libremente de su corazón, de su amor radical, total por el mal. Alegrarse de un delito puede ser a veces incluso peor, más vil y más gratuito, que cometerlo. Si alguien sincera, genuinamente se regocijase por las torturas infligidas por Mengele a sus víctimas, sería incluso peor que él. Misterio de la iniquidad, dice la Escritura. Tal vez el mayor misterio, cuando el mal alcanza tales cimas, lo absoluto del desinterés, cuyo fin es él mismo.

Rascher y su mujer fueron providencialmente eliminados por los propios nazis, no por sus delitos, sino porque eran enredadores y poco de fiar. La cólera de Dios no es presumiblemente menos infinita que su misericordia.

Corriere della Sera,
2 de marzo de 2003

26. EL RESTAURADOR REBELDE. EN LA MUERTE DE JUAN PABLO II

Un papa, ha escrito Stefano Jacomuzzi, en sus *Historias del último día*, nunca muere solo. Lo rodean otros dignatarios y anónimos servidores de la Iglesia, lo siguen innumerables cámaras de televisión; hasta el último pormenor de su fragilidad terrena, el sudor o la dificultad de respirar, está a la vista de todo el mundo. Tal vez el papa no es jamás tan verdaderamente papa como en su agonía y muerte, cuando es objeto del «inmenso sufrimiento y la sugestión del mal, tan inevitables como respirar», escribía Alberto Cavallari hace tiempo, en una ocasión en la que se temió por la vida de Juan Pablo II. Si el papa es el vicario de Cristo, de Dios que se ha despojado de todo poder y ha descendido de lleno al fondo de la debilidad y de la angustia humana —hasta implorar por un instante, en Getsemaní, que no se cumpliera la Pasión—, el momento en el que un papa representa a Cristo con mayor verdad es el momento en que también él está más sujeto a esa debilidad.

También para un papa, por consiguiente, el tránsito es el momento más universal, aquel en el que cada hombre encarna a todos los hombres y muere con su secreto, con su capacidad o incapacidad de afrontar la muerte, de hacer de ella el cumplimiento y no solo la brusca interrupción de la vida. También un papa, al morir, cae en ese abismo inescrutable en el que se mezclan la nada y el absoluto: tampoco a él le queda otra cosa que repetir —como cualquier otro y sin entender más— las dos invocaciones aparentemente contradictorias de Cristo en la Cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» y «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu».

La atención espectacular por lo demás le pega a Juan Pablo II; este papa ha supuesto una singular simbiosis de rancio tradicionalismo, sentido sagrado de la vida e instintiva, incluso juguetona familiaridad con la sociedad mediática más secularizada, con sus instrumentos y sus ritos, que ha usado y dominado sapientemente y, a veces, hasta con un desparpajo carente de prejuicios. Del mismo modo unía una dimensión fuertemente provinciana, con sus sólidos méritos y sus angostos límites, a una visión mundial de los grandes procesos históricos y políticos. Una de sus indudables virtudes, subrayaba el cardenal Achille Silvestrini, ha sido el coraje; ese coraje que nace de una decisión consciente de poner su persona al servicio de los valores que la trascienden, libre por consiguiente de las miserias y de las ansias personales. Coraje significa también saber elegir y por ende renunciar, asumir posiciones netas y por lo tanto gratas a unos y mal vistas por otros, sacrificar esa urbanidad a menudo vil que nos induce con frecuencia —en nombre de la complejidad y de la ambigüedad de la vida— a querer estar de acuerdo con todos y agradar a todos, a decir que sí a una cosa y también a su contraria.

Una rudeza de ese tipo puede resultar a veces poco simpática y Juan Pablo II no realizó el menor esfuerzo por atraerse las simpatías de aquellos a quienes se les indigestaba. Es este un mérito innegable, en especial en una época en la que cada cual procura complacer a todo el mundo como un presentador de variedades y la sonrisa treinta y tres se confunde con la bondad, que es por el contrario la capacidad de reconocer el mal, enseñarle los dientes y arremeter contra él. Por lo demás, es esa vigorosa rudeza la que lo hacía a menudo brusca e irresistiblemente simpático, como un compañero de excursiones por la montaña. Su firmeza en corroborar la ortodoxia católica ha sido esencial para la Iglesia y es digna de mérito, porque definir los contenidos y los límites de una fe —y de cualquier pensamiento— permite adherirse o no adherirse a ella a carta cabal, aunque a nuestra pereza es fácil que lo que le guste sea en cambio una concepción del mundo tan vaga que se pueda aceptar y rechazar a la par según los casos y por ende un catolicismo facultativo de supermercado, en el que cada uno pueda echar mano de lo que le parezca.

Por supuesto que el papa, con una formación cultural fuertemente condicionada por su historia, estaba sometido —en especial al principio— a una sensibilidad incluso toscamente conservadora, que podía

confundir una verdad de fe que está por encima del tiempo con costumbres y mentalidades históricamente condicionadas, como ponen de relieve algunas torpes y penosas salidas suyas acerca de las mujeres. En ocasiones parecía confundir, con una teología inadecuada, cuestiones de carácter disciplinario y por ende susceptibles de soluciones distintas en el tiempo —como el celibato eclesiástico o el sacerdocio femenino— con verdades supratemporales de la fe. Pero, incluso desde ese punto de vista, ha sabido recorrer un largo camino, superando determinadas actitudes retrógradas que le eran propias, celebrando la dignidad femenina, pidiendo valientemente perdón por las faltas de la Iglesia y denunciando sus responsabilidades respecto al antisemitismo, estigmatizando injusticias sociales, abriéndose al diálogo ecuménico y dando comienzo incluso a una nueva consideración acerca de una posible función distinta de la primacía del papa.

El pontífice restaurador renovó asimismo profundamente a la Iglesia con una obra de apertura que culminó en la radical y detallada solicitud de perdón no solo por las faltas individuales de miembros incluso importantísimos de la Iglesia, sino por las graves faltas y errores que a esta le incumben en cuanto institución. Constituye un gesto de fuerza que ha corroborado la función orientadora de la Iglesia; un pontífice más débil e incierto no hubiera podido atreverse a tanto sin temor a desatar un proceso de disolución.

Decidido como estaba a atajar todo lo que él consideraba un error, Juan Pablo II careció en ocasiones de caridad hacia algunos eclesiásticos que temía pudieran no compartir su proyecto, como —pero es solo un ejemplo— el padre Arrupe, el General de la orden de los jesuitas. No podía no condenar determinados aspectos teóricos de la teología de la liberación, pero habría podido y debido estar más cerca de muchos sacerdotes que, en situaciones desesperadas entre los condenados de la tierra, dieron testimonio del Evangelio y de amor salvando así el alma de la Iglesia, y que él dejó gélidamente solos, tal vez en nombre de estrechas preocupaciones políticas que fácilmente llevan a los corazones hacia la aridez. Al principio tuvo algunas veces dos pesos y dos medidas respecto a la corrección de las desviaciones según fueran estas «progresistas» o «reaccionarias». Para ser bueno, hasta a un papa, que se declara siervo de los siervos de Dios, tiene que llegarle su gracia.

Resuelto y eficaz en el combate contra el comunismo, Juan Pablo II asistió a una progresiva descristianización del mundo, de la que el capitalismo —una de las fuerzas más revolucionarias y erradicado ras de la historia— es objetivamente su instrumento, con su arrolladora transformación de la tierra, de la civilización tradicional y de sus valores. Por primera vez tras veinte siglos, el cristianismo podría ser absorbido y disuelto, volatilizado, eliminado como unos escombros por una excavadora. Esa conciencia de las cosas ha arrojado una sombra de dramaticidad doliente, casi un sentido de impotencia, sobre un pontificado por lo demás enérgico y triunfal como el de Juan Pablo II y ha dictado iniciativas políticas contradictorias, palos a derecha y a izquierda, apertura a Castro y apoyo a Tadjman, un anticapitalismo tajante pero vago y por lo tanto retórico, movimientos infelices como la inicial simpatía hacia la disgregación de una Yugoslavia donde enseguida se barruntaron ríos de sangre y magnánimas defensas de la humanidad, movilizaciones casi demagógicas y sufridos testimonios de altísimos valores que han ayudado a creyentes y a no creyentes a resistir a los ídolos, injerencias políticas no debidas y regresiones a un clericalismo entrometido que por otra parte no casaba bien con él, beatificaciones al por mayor y espectacularizaciones de la devoción —como en Fátima— análogas a los festivales. La dura condena de la guerra de Irak no nació de un genérico pacifismo —que además quedaría en entredicho por otros casos, en los que renunció decididamente a impugnar el uso de la fuerza— sino de una dramática conciencia de la crisis mundial y de sus imprevisibles consecuencias, conciencia de la que tan irresponsablemente carecieron muchos líderes políticos.

Había una verdadera grandeza en los gestos con los que era capaz de sortear cualquier expectativa. Es difícil decir en qué situación deja a la Iglesia, tal vez hoy más débil de lo que se cree, ante las salvajes transformaciones del mundo. Para su sucesor será bastante arduo tanto continuar como modificar su línea. Al final de su vida, cada vez más consumido por la enfermedad pero incorregible en su fuerza y sus ganas de vivir, el papa daba a veces la impresión de estar como prisionero, con gestos pesados y mecánicos, obediente a los hilos que otros manejaban. Pero en su rostro rígido y apagado resplandecía el brillo de una mirada rebelde y maliciosa, como un guiño que se hace a los verdaderos amigos, la indomeñable voluntad de hacer imprevisiblemente de las suyas para poner de nuevo patas arriba su imagen más consolidada; tal vez también el deseo de escapar una vez más de la curia romana e irse a dar una vuelta por el mundo.

27. ¿MÁS ALLÁ DEL HOMBRE?

El hombre —anuncia Zaratustra, el profeta del evangelio de Nietzsche— es un puente que debe ser superado. Es discutible que *deba* serlo, como imperiosamente proclama Nietzsche, insoportable a veces como todos los moralistas que pretenden enseñar a los demás lo que deben hacer. Pero Nietzsche había entendido, con una genialidad que no ha tenido igual, que el hombre *puede* ser superado y que tal vez eso es lo que ya está ocurriendo, es decir que el individuo —así como lo conocemos desde hace milenios, propensos a considerarlo eterno e inmutable— se encuentra en una fase de transición y está cambiando, está convirtiéndose en otro.

Quizá esté teniendo lugar, con tiempos increíblemente más rápidos que en el pasado, una mutación antropológica, un salto de cualidad de nuestra especie. Han sido necesarios millones y millones de años para que, desde formas de vida lejanísimas a nuestra humanidad, se llegase al hombre; estamos dispuestos a reconocer, pensando en la evolución, que nuestros antepasados pueden haber sido chimpancés, roedores y otras muchas cosas aún más distintas a nosotros, pero nos negamos a admitir que nuestros bisnietos puedan llegar a ser igualmente distintos a nosotros e inimaginables para nosotros. Procesos y metamorfosis que en el pasado requerían muchísimo tiempo, y no eran por ello perceptibles por los individuos concretos, ahora se llevan a cabo, en todos los sectores, con una rapidez arrolladora. En los últimos veinte o treinta años el mundo ha cambiado más que en todo el siglo VII y VIII después de Cristo. Ahora la transformación podría afectar, gracias a la bioingeniería, no solo a la sociedad y a la cultura sino también a la biología, a la naturaleza misma del hombre.

La secuenciación del genoma humano, el descubrimiento del alfabeto de la vida humana, podría contribuir a esa transformación, hacer posible que se combinaran de modo distinto las letras de ese alfabeto y escribir por ende un nuevo texto, crear un hombre distinto. Un descubrimiento científico —como este, de extraordinario calado— no debe ser valorado sobre la base del uso que de él se podría llegar a hacer; también un crucifijo de bronce puede ser utilizado para romperle la crisma a alguien, pero esa no es una buena razón para prohibir la fabricación de crucifijos. La investigación científica no puede y no debe ser entorpecida en nombre de preocupaciones morales, porque en caso contrario siempre habría un buen motivo para prohibir cualquier cosa; en nuestro caso concreto, además, la secuenciación del genoma humano ofrece grandes posibilidades de auxilio a la humanidad, por ejemplo para prevenir y curar enfermedades gravísimas. Era ya posible antes intervenir parcialmente en el genoma; ahora el conocimiento de la secuencia completa permite intervenir con mayor fundamento.

Es innegable que, cuando una cosa —y cualquiera de sus usos— es posible, antes o después se convierte en una realidad. La bomba atómica fue fabricada y fue arrojada sobre dos ciudades. Por sí solas las armas no matan a nadie, dicen los republicanos estadounidenses como justificación de su venta libre incluso a los niños, y es verdad que son las personas y no las armas las que disparan, pero si los niños van con pistolas a la escuela, más tarde o más temprano habrá quien le dispare a su compañero de pupitre, de la misma forma que nosotros nos dábamos en la cabeza con las carpetas o las reglas de dibujo. Por primera vez en la historia, existe la posibilidad de manipular intencionada y directamente la vida, de intervenir con increíble rapidez en el individuo, de modificarlo. La clonación humana, si se pone en práctica —y se pondrá, si es que no se ha puesto ya—, no podrá no incidir profundamente en nuestro modo de ser; el día en que se puedan tener tres gemelos iguales al abuelo de uno cambiará fatalmente el sentido de la familia y de las generaciones y con ello cambiarán los sentimientos humanos y las representaciones poéticas que implicaba ese sentido.

Como en las ocurrencias de la ciencia ficción, la ingeniería genética podría crear el día de mañana seres vivos intermedios entre el hombre y otras especies, criaturas que no sabríamos cómo considerar y con las

que no sabríamos cómo comportarnos. Sabemos que hay que tratar a los gatos con benevolencia y afecto, pero no se nos ocurre darles el derecho de voto, porque nuestra civilización —nuestra moral, nuestra esencia— se funda en la distinción radical entre el hombre y los animales o los demás animales, los demás seres vivos. Un gran naturalista como Lorenz denominaba esta actitud «chovinismo de la humanidad», porque sabía que, para la naturaleza, el hombre no es más que una especie entre otras muchas —como, entre los hombres, un pueblo respecto a los otros—, pero sin ese chovinismo de la humanidad no podemos vivir, pensar, decidir. Mañana, nuevas formas vivas podrían ponernos ante la dificultad o imposibilidad de decir «si esto es un hombre».

Han sido precisamente esas posibilidades las que han inducido, prácticamente en todas partes, a prohibir cualquier modificación heredable del patrimonio genético, pero la propia existencia de leyes como esta presupone la conciencia de la peligrosidad de lo que prohíbe. El descubrimiento del ADN es probablemente el descubrimiento más grande y más revolucionario de la historia. No afecta a Dios o a la naturaleza, para los que la vida es desde siempre una continua creación y manipulación de la vida, que forma y destruye especies vivas, a los dinosaurios lo mismo que a los hombres y mañana al «ultrahombre» vaticinado por Nietzsche, nuestro eventual descendiente creado en el laboratorio, como el Homúnculus de Fausto en el poema de Goethe. Es el Humanismo, la fe en la centralidad del hombre, lo que podría vacilar; son el hombre así como lo conocemos y nuestro rostro, los que podrían ser alterados como en las metamorfosis del mito antiguo. De todas formas, aun en la vertiginosa sucesión de descubrimientos colosales, muchas cosas continúan yendo lentamente; se clonan las ovejas —y tal vez los hombres— pero los resfriados y la calvicie continúan resistiendo impertérritos, invictos, a los asaltos de la ciencia. Es difícil decir si eso es un consuelo.

Corriere della Sera,
13 de febrero de 2001

28. LA CIENCIA FRENTE A SÍ MISMA

Al final de la *Vida de Galileo*, el extraordinario drama de Brecht, el protagonista grita: «Si los hombres de ciencia se limitan a acumular saber por el hecho de acumularlo, la ciencia puede quedar debilitada para siempre y vuestras maquinas ya no serán fuente más que de nuevas tribulaciones para el hombre. Y cuando, andando el tiempo, hayáis descubierto todo lo que es posible descubrir, vuestro progreso no será más que un progresivo alejamiento de la humanidad. Entre vosotros y la humanidad puede excavar un abismo tan grande que, el día menos pensado, se correría el riesgo de que a todo eureka por vuestra parte le respondiera un grito de dolor universal...».

Quien lanza esta alarma es Galileo, el científico por antonomasia, el símbolo mismo de la investigación científica, al que todo el drama brechtiano rinde homenaje contra el oscurantismo que aspira a impedirla, contra todo dogmatismo y toda servil y complacida reverencia ante lo irracional. La ciencia —o, mejor dicho, determinadas actitudes de los científicos— puede ser criticada solo en nombre de la propia ciencia y sin traicionar su lógica. Hoy día, en cambio, sufre la agresión de una estúpida ola irracionalista. Quizás por reacción a su poder —y al poder tecnológico— prolifera una humareda de superstición, vaga y falsamente espiritualizadora, una pacotilla mágico-esotérica que recuerda la que se desató al final del mundo antiguo, época en muchos aspectos semejante a la que estamos viviendo. La confianza en la razón y en el progreso se ve asaltada por un apocalíptico catastrofismo ecologista que, basándose en preocupaciones reales y crecientes que tienen su fundamento en motivos reales, las afronta y las tergiversa en clave excitada, subestima el papel que ha jugado la técnica en el alivio de muchos de los males y miserias de la humanidad y añora una pretendida naturaleza auténtica violada por el artificio tecnológico.

Una morralla paranormal se nos viene endosando cada dos por tres, echadores de cartas adivinan el pasado y el futuro de los inocentes papanatas con fórmulas vacuas que lo dicen todo y no dicen nada; se consultan los horóscopos como si fueran laboratorios y los milagros se reiteran como anuncios televisivos; el ocultismo se mezcla a profecías continuamente desmentidas y continuamente readaptadas como chicles. Son pocos los que creen en Cristo, pero muchos los que lo hacen en vírgenes de escayola que lloran y en las nubes que asumen el perfil del padre Pío; casi todos se avergüenzan de rezar, pero no de preguntarle al primero que pasa de qué signo astrológico es. Sandeces como el satanismo o las misas negras reciben una atención que sería mejor dedicar más bien a la lectura de Kant o del Evangelio o incluso de agradables novelas policíacas.

Sin embargo las preocupaciones por lo que sucede y podría suceder en el mundo son reales, aunque se expresen a menudo en formas incorrectas o exaltadas. Sin que sirva de enfado para los ecologistas, todo es naturaleza, combinación de elementos: las colinas toscanas lo mismo que los desiertos de Plutón, los aromas de las flores lo mismo que el tufo de los tubos de escape. Lo que ocurre es determinadas condiciones de la naturaleza son propicias a nuestra especie y otras no, que por la contaminación y las explosiones atómicas se puede morir y que, si bien lo que está amenazado no es la naturaleza sino solo nuestra especie o muchos de sus ejemplares, ello supone un motivo suficiente de preocupación que deberían tener también —o, gracias a su competencia y responsabilidad, sobre todo— los científicos. También el progreso científico y tecnológico debe ser objeto de crítica racional; si en cambio es objeto de ciega e intolerante fe, ya no es ciencia. El desarrollo científico y tecnológico plantea, en su curso, problemas y también peligros, y solo es progreso si, al continuar avanzando, retorna al mismo tiempo continuamente sobre sus pasos para superar, con los instrumentos elaborados por él mismo, las insidias creadas por su propio proceder.

La contaminación existe, el tráfico crea dificultades reales, la bioingeniería puede modificar la humanidad en una medida insospechada, el abismo entre ricos y pobres puede alcanzar dimensiones espantosas. El hombre común y corriente está legítimamente angustiado ante las perspectivas que

vagamente cree barruntar; teme que exploten las centrales atómicas, ve cómo acechan por doquier las nubes de dioxina y hace preguntas. Es fácil que los científicos —desde los físicos a los biólogos pasando por los economistas— respondan con suficiencia a esas preguntas formuladas a menudo ingenua y torpemente, que hagan alarde de todos los remedios previstos, que enumeren las medidas de seguridad que el hombre de la calle desconoce, que expliquen cómo y por qué es bastante improbable que una central nuclear salte por los aires. Pero esas garantías en ocasiones engréidas corren el riesgo de ser harto poco científicas y de convertirse en un opiáceo, que embota la atención racional a la realidad. Es legítimo defender en general la energía nuclear, pero es irracional y dogmático negar que existan posibilidades de implicaciones terribles, como si temer que pudiera suceder un desastre fuera solo fruto de la ignorancia.

Hay cosas que en cambio cada cierto tiempo por desgracia suceden: Chernóbil, las radiaciones en el Japón, el cianuro en el Danubio, los muertos de Seveso y de Marghera, las alarmas del «padre» de Dolly. Es poco científico olvidarse de que existen también cosas tales como un accidente imprevisible, la fragilidad del ser humano o una máquina que se estropea, o de que pueden producirse, en el caso de las manipulaciones genéticas, desarrollos y consecuencias que tal vez hoy la ciencia no es capaz de prever y que, si es verdadera ciencia, debe darse cuenta de que tal vez todavía no sea capaz de prever. Nunca han estado los científicos como hoy tan llamados a ejercer la duda científica, a interrogarse sobre las consecuencias y sobre el sentido de su trabajo. A veces da la impresión de que son reacios a hacerlo, prisioneros de un fideísmo no menos obtuso que el de los inquisidores de Galileo.

En un breve pero vigoroso volumen —que en la nítida claridad de su sobria prosa revela la fuerza literaria que puede alcanzar el lenguaje científico—, Roberto Finzi estudia el caso Majorana enmarcándolo en esta problemática, más fascinante todavía que el culebrón que rodea a su misterioso fin. Finzi, como él mismo dice, no tiene ningún nuevo elemento que pueda aquilatar, en el plano de los hechos, una u otra de las conjeturas que circulan acerca de la suerte del eminente físico desaparecido de una forma tan enigmática —suicidio, retiro en un convento como hipotizó Sciascia, huida a Argentina para comenzar una nueva vida. Finzi hace un repaso de la existencia de Majorana, de su excepcional, anómalo e inquietante genio científico, de su huraña y a veces inconstante soledad, su profunda admiración inicial por la Alemania nazi, sus relaciones con otros grandes científicos, su honda convicción pesimista acerca de la insignificancia de toda acción y sobre todo sus dudas acerca de los derroteros que estaba tomando la ciencia, la extraordinaria física de aquellos años.

Finzi lanza la hipótesis (valorando cualquier elemento que pudiera confirmarla o negarla) de que la crisis y la desaparición de Majorana son debidas a sus intuiciones respecto a los tremendos resultados a los que conduciría la investigación física de aquellos años (sobre todo, pero no solo, a la bomba atómica) y a su decisión, por consecuencia, de abandonarla, como hará también otro eminente físico de aquella generación, Rasetti. El caso Majorana sería como una anticipación de aquella dramática autocrítica de los científicos ante el apocalipsis atómico, que ha servido de inspiración para muchos literatos —tal vez asistamos a algo análogo, en los años venideros, ante las consecuencias de la ingeniería genética.

Se trata de una hipótesis, ni más ni menos demostrable que la de Sciascia o las de otros, pero humana y culturalmente más fascinante. Es de todas formas irrefutable e inquietante que, como demuestra Finzi, la comunidad científica —los eminentes científicos de aquellos años y de aquel grupo— se ha dado buena prisa para achacar la autocancelación de Majorana a una grave depresión psíquica o a una crisis mística, en la inconsciente y dogmática convicción de que un eminente científico puede volverse loco o bien condescender a rarezas ajenas a sus colegas, pero nunca poner en solfa el sentido y las consecuencias de la ciencia. Es sin embargo justamente eso lo que hace, lo que debe hacer cualquier científico, si no quiere parecersele a quien asegura que, de todas formas, en la segunda semana del mes los nacidos bajo el signo de Aries tendrán un atractivo encuentro sentimental.

Corriere della Sera,
13 de noviembre de 2002

29. EMPRESARIALISMO UNIVERSAL

Palabras, palabras, palabras, dice Hamlet. Italia, país de retóricos, se queda embelesada ante ellas; una eterna Arcadia, en la que melindrosas rimas cuentan más que las cosas y que las alegrías y los afanes con los que nos apremia la vida, pone constantemente en escena un *ballet* verbal, en el que las palabras oscilan, ondean, se hinchan y desvanecen como pompas de jabón, pasan de una a la otra como figuras de danza, impalpables como un velo que sin embargo oculta impenetrable la realidad e impide ver qué hay detrás o crea la ilusión de que detrás haya algo, mientras que a veces no hay nada.

La política descuella en ese evanescente espumar, en esas cortinas de humo. ¿Cuántos saben, por ejemplo, qué es exactamente, en la confrontación entre las formaciones de los partidos políticos, el denominado Trébol del que tanto se ha hablado? Poquísimos, entre los que por desgracia no me cuento ni siquiera yo, por lo menos plenamente. Pero se trata solo de un ejemplo puesto al azar, no ciertamente más vago ni más inaprensible que otros análogos *flatus vocis*, indistintos zumbidos. Cada temporada tiene su léxico retórico. El fascismo tenía sus destinos radiantes y sus decisiones irrevocables, una determinada izquierda su incomprensible jerga psico-pedagógico-sociologizante, tanto más imprecisa cuanto más disfrazada estaba de severidad científica y cuanto más redundante era de enrevesadas abstracciones; las asambleas político-pulsionales de los años setenta tenían los borborígnos visceral-revolucionarios idóneos para quien buscaba en la revolución el orgasmo, que encontrarían pocos años después —como revela el itinerario ideológico de muchos de los hijos del sesenta y ocho— en el karaoke berlusconiano.

En la actualidad la cantilena arcádica, repetida a cada momento, se abreva en los términos, expresiones y locuciones del repertorio del lenguaje económico; palabras como mercado, empresa o crédito se usan a propósito y más a menudo sin propósito alguno; referidas no solo, como es de justicia, a los ámbitos de su competencia, sino, con mucha frecuencia, a cosas con las que no tienen nada que ver. Giovanni Malagodi, el gran líder del Partido Liberal italiano, creía firmemente en el mercado y era un denodado defensor del mismo, pero precisamente por ello no se enjuagaba la boca cada dos por tres con la palabra «mercado», como si fuese un ábrete sésamo u otra fórmula mágica. El mercado es el mejor sistema hasta ahora por lo que respecta a las actividades económicas, pero no todo es economía, de la misma forma que no todo es tampoco religión o sexo.

El propio universo, con su partida doble de creación y destrucción, podría verse como una inmensa empresa. Sin embargo quien piensa de esa forma no afirma la primacía de la economía, sino que lo que hace es negar su peculiaridad, lo que la distingue de los demás ámbitos de la vida. Del mismo modo podríamos decir que todo es sexo, si es verdad que la pulsión sexual es, junto al instinto de conservación, el impulso más profundo, que impregna hasta las aspiraciones o las acciones que en apariencia nada tienen que ver explícitamente con él. Pero asimismo se podría decir que todo es política o sociología, porque cualquier gesto y cualquier pensamiento humano hunde sus raíces en un determinado contexto histórico-cultural y está impregnado de él aun sin saberlo; el delito de honor, que parece brotar —y de hecho brota— de la pasión individual herida de una persona por otra, nace de seculares y coactivos mecanismos impersonales, impuestos por la costumbre colectiva. Y también se podría decir que todo es religión, porque —por lo menos para el creyente— no se mueve una hoja de un árbol sin que lo quiera la voluntad de Dios y cualquier cosa, evento, deseo o pensamiento, no es más que el aliento del resuello divino.

Razonando de este modo, no totalmente desprovisto de toda justificación, se cae en una confusión pseudomística, en una noche en la cual todos los gatos son pardos y se evaporan las distinciones en las que estriba la individualidad, la auténtica vida de la que en concreto disponemos. Conocer significa distinguir, saber que una cosa es esa cosa y no todas las demás, con las que sin embargo tiene mucho en común, de la misma forma que una persona es ese individuo, único e irrepetible, y no todos los demás a los que sin

embargo en ciertos aspectos se parece tanto. Es bueno saber pues que un consejo de administración, una comida familiar, una noche de amor, una reunión del partido y una misa son cosas distintas y que ninguna de ellas tiene la hegemonía sobre las demás.

En cada época hay una cultura predominante que tiende a imponer su propia visión del mundo y su propio lenguaje a las demás; según los períodos, observaba Alfonso Desiata, el lenguaje está impregnado de metáforas que provienen por ejemplo de la religión o de la agricultura. Hoy en día, qué duda cabe de que es la economía la que parece ejercer esa hegemonía; una universidad, un hospital o el país entero se convierten en una empresa, a los estudiantes se les llama clientes, altisonantes «créditos» tienden a sustituir, en las valoraciones, a las tradicionales y más modestas notas y al mercado se le cita continuamente, lo mismo que una fórmula mágica o un conjuro supersticioso. Esta injerencia totalizadora es sospechosa, como cualquier forma totalitaria que tienda a englobar y por ende a fundir y confundir cualquier cosa.

El énfasis economicista le hace un flaco favor a la economía, porque parece revelar, como cualquier ostentación de músculos, una inseguridad. Quien habla demasiado de sexo o se toca los genitales no promete ser, cuando las circunstancias lo requieran, un vigoroso y seguro amante. Los directivos son personajes que merecen todos los respetos y que tienen una importancia crucial en el ámbito de las actividades que les competen; pero se convierten en una caricatura ridícula —al igual que otras figuras sectoriales— si se proponen como modelo humano universal. Precisamente porque el mercado y la empresa son estructuras básicas fundamentales e indiscutibles de nuestra vida económica y social, no se trata de que no se nos caigan nunca de la boca sacándolos a relucir sin ton ni son.

Trasladado a campos que no son de su competencia, el lenguaje económico se convierte en un cómico y latoso chapurreo, como ocurre con cualquier otro lenguaje usado incorrectamente. Las empresas tienen que vivir y actuar conforme a su lógica, pero no todo es una empresa. Una escuela o un hospital, por ejemplo, no lo son, a pesar de las actuales manías de darles ese nombre. Una fábrica de zapatos no nace con el fin de suponer un beneficio para las plantas de los pies de la gente, sino con el fin de sacar un provecho propio, y tiene que perseguirlo; quien cree en la famosa mano invisible de Adam Smith (si bien, como demuestra Giorgio Gilibert, Smith hable de ella menos de lo que se cree) tiene sus buenas razones para considerar que esa búsqueda individual del provecho propio comportará indirectamente un mayor bienestar colectivo y por consiguiente constituirá un bien hasta para las plantas de los pies de la gente, que sin embargo no son ni deben ser el fin por el que un empresario monte una fábrica de calzado. El fin primordial de una escuela o de un hospital, en cambio, no es el provecho. Obviamente —o más bien sobre todo por su mayor importancia respecto a la fábrica de calzado— también un hospital o una escuela tienen que ser administrados con rigor económico, sin contrataciones clientelares por ejemplo de comadronas en un geriátrico. Pero no hay que confundir el momento económico existente en toda actividad humana con un empresarialismo universal que no ve más que empresas por todas partes. Mantener a los hijos cuesta y los padres tienen que saber proveer a sus necesidades, pero una familia no es una S. A. ni una S. L. Una pareja de amantes tiene que procurarse el sustento para vivir, pues en caso contrario se moriría y ya no haría el amor, pero Tristán e Isolda no se escribe Tristán & Isolda.

En este celo economicista, los cacareadores del neoliberalismo salvaje, patéticos a ojos de quien siempre ha creído sin ostentosos énfasis en la economía liberal, encuentran torpes aliados en muchos diligentes exponentes de izquierda que, corroídos por la mala conciencia de haber descuidado en el pasado la economía real, esperan esconder dicho pecado rebozándolo con una terminología capitalista usada a las mil maravillas. Definir la universidad como una «empresa» es una sandez, al igual que lo es considerar «clientes» a los estudiantes. El cliente siempre tiene razón y por consiguiente en un restaurante estoy en mi derecho a pedir si quiero espaguetis con salsa de tomate y albahaca aderezados con miel; la consternación del camarero quedará acallada con autoridad por el monto de la cuenta. Si las cosas fueran así, un estudiante-cliente tendría derecho a sostener, en el examen, que Manzoni escribió la *Ilíada* y al profesor no le quedaría otra opción, tras baldíos intentos de sugerirle otro producto, que decirle: «en general no, pero para usted, sí».

A un estudiante no le hace falta que se le defina como un cliente para que se le garanticen, necesariamente mejor de lo que ha ocurrido en el pasado y todavía ocurre, sus derechos. De la misma forma, no se entiende por qué motivo las horas consagradas a la didáctica y al estudio tengan que ser valoradas en «créditos», palabra que de un tiempo a esta parte hace furor en el mundo de la instrucción, lo mismo que en tiempos el saludo al *Duce*. «Crédito», en este caso, no quiere decir nada. Hombre, puede ser gratificante para las multitudes de profesores como yo, que durante toda la vida han puesto modesta y prosaicamente notas o puntuaciones y que ahora, repentinos detentadores de la facultad de erogar créditos,

pueden sentirse voluptuosamente hombres de negocios, colegas de Rockefeller o de Soros.

La mágica palabra «crédito» introducida en el ámbito de la escuela revela una llamativa contradicción en la mentalidad globalmente imperante. Por un lado se enarbola y se desea ruidosamente un anarcoliberismo cada vez más salvaje y emancipado de las reglas, que tendría que garantizar la emergencia de los mejores, con un despiadado mecanismo selectivo que subiera al desván como antiguallas la solidaridad o la atención a los débiles y desdichados. Por otro lado el mecanismo de los créditos escolares revela la propensión mental a un asistencialismo universal, totalitario como una fantasía de Orwell.

Hasta ahora se valoraba a un estudiante sobre la base de lo que demostraba saber, durante la prueba del examen, acerca de la disciplina en cuestión y sobre la base de la inteligencia y la capacidad crítica con las que demostraba saber interpretar y reelaborar las nociones de las que se tratara. Era asunto suyo haber empleado uno o tres meses para entender un teorema o un acto del *Hamlet*. Ahora parece perfilarse la tendencia a cuantificar (en créditos) cualquier actividad de un estudiante, escolar y extraescolar; parece que no debiera quedar nada que fuera gratuito. Como es obvio, en la formación de un estudiante concurren, al igual o más que las cosas expresamente estudiadas para el examen, muchas experiencias vividas: los libros leídos desde la adolescencia, el ambiente que se respiraba en casa, los amigos y amigas con los que uno ha ido creciendo, los juegos, la escuela, los enamoramientos, las discusiones políticas o religiosas, la música que se ha escuchado, los bosques, los mares, las fiestas, las peleas, las innumerables vicisitudes de cada día. Pero estas experiencias fundantes no pueden ser inmediata y formalmente medidas con el fin de formar parte de un currículum. Si alguien, por ejemplo, frecuenta el centro cinematográfico universitario, es decir, si va a menudo a ver buenas películas (como hacía yo casi cada noche, cuando era estudiante, en Turín), qué duda cabe de que eso le enriquece, pero es ridículo que lo exhiba en forma de créditos. En caso contrario un estudiante tendría que recibir un número determinado de créditos incluso cuando se enamora y cada vez que hace el amor, dado que el amor contribuye en medida decisiva a la formación de una personalidad.

Está bien «invertir» en el amor, en la lectura de Tolstói o en la oración, y quien así lo hace —o sea que ama, reza, lee buenos libros o hace otras cosas fundamentales— asistirá a una potenciación de su sustancia humana e intelectual y tal vez hasta pase con mejores notas el examen de ciencia de las construcciones o de filología micénica. Pero es grotesco querer cuantificar inmediatamente, querer utilizar experiencias de ese tipo, adjuntarlas como méritos en la solicitud de inscripción en un concurso público. Esta tétrica visión de una existencia controlada y aritmetizada en cada uno de sus gestos pone en relación al totalitarismo asambleario (en el que todo, desde el sexo hasta la política, tenía que obedecer a las reglas y a la mística del grupo) con el totalitarismo paneconomicista, en el que todo debe ser inmediatamente productivo —otra prueba más del nexo existente entre el indistinto misticismo radical-revolucionario del 68 y el misticismo empresarial del capitalismo global que, al igual que Dios, tiene que abarcarlo todo.

Muchas de las cosas de la vida, y entre ellas las más importantes, se hacen y se pueden hacer solo gratis. El amor, la amistad, la fidelidad, la lealtad, la valentía, el sentido del humor, son bienes esenciales, pero incalculables. No podemos dirigirnos a ninguna ventanilla para cambiar un gesto de afecto o para cobrar intereses por ello. Esos intereses en realidad nos vienen dados, pero, como dice el Evangelio, por añadidura. Y tal vez sería mejor que no nos consideráramos solo acreedores, sino también deudores respecto a la vida. La conciencia de los derechos propios, y la resolución de defenderlos incluso recurriendo a la fuerza cuando se nos abrojan o se nos niegan con violencia, no excluye un sentido de gratitud y de deuda por una sonrisa, un color del mar, una música. Si todos se convierten en acreedores de todo, lo único que queda es la bancarrota.

Corriere della Sera,
22 de diciembre de 1999

30. MEMORIA SIN OBSESIÓN

En el mito griego, Mnemósine, la memoria, es la madre de las Musas, es decir de todas las artes, de lo que da forma y sentido a la vida, protegiéndola de la nada y del olvido. En la tradición judía, uno de los más hondos atributos de Dios es el de recordar «hasta la tercera, hasta la cuarta, hasta la centésima generación». Esta memoria divina es a la vez justicia y caridad, negarse a dejar que prescriba el mal y redención de sus víctimas. El acto del recuerdo, en ese sentido, es caridad y justicia hacia las víctimas del mal y del dolor, individuos y pueblos desaparecidos a veces incluso en el silencio y la oscuridad, aplastados por «el terrible poder de aniquilación» de la historia universal, como decía Nietzsche. La memoria es la resistencia a esa violencia; significa ir en busca de los débiles pisoteados y ninguneados, de esa «piedra rechazada por los constructores» de la que el Señor, está escrito, hará la piedra angular de su casa, pero que yace sepultada bajo las ruinas y los desechos y es menester encontrar y custodiar con amor y respeto.

La memoria es el sentido de la corralidad de todos los hombres; incluso de aquellos que en un determinado momento no sean visibles, pero que ella revela como presentes, y dar vida a los ausentes, como ha escrito Lorenzo Mondo, es un acto de amor. Las personas, los valores, los afectos, las pasiones *existen*; pese a estar vinculados a un momento temporal concreto, no pertenecen solamente al mismo, así como una poesía escrita en un determinado día de un determinado año no pertenece solamente a esa fecha, sino al presente de la vida y continúa existiendo y creciendo. Esta acción de recordar, estrechamente relacionada con el amor, tiene bien poco que ver con la memoria mecánica, con la capacidad de registrar y retener muchos datos, y tampoco con la quejosa añoranza sentimental del pasado, transfigurado y falsificado como si hubiera sido mejor que el presente, aunque haya sido en cambio con tanta frecuencia horrible y haya estado sembrado de desgracias.

La memoria es el fundamento de toda identidad, individual y colectiva, que se basa en el conocimiento libre de sí mismos, incluidas las contradicciones y carencias propias, y no en la represión de las mismas, que crea miedo y agresividad. Como custodio y testigo, el recuerdo es asimismo garantía de libertad; no en balde las dictaduras intentan alterar o destruir la memoria histórica. Los nacionalismos la falsifican y la violentan, el totalitarismo blando de muchos medios de comunicación la borra, con una insidiosa violencia que excava pavorosos abismos no solo entre las generaciones, sino también entre una clase y la otra en las escuelas, y crea individuos sin conciencia alguna de la complejidad de la historia, incapaces de ser sencillos como palomas y astutos como serpientes, conforme quiere el Evangelio, y por ello expuestos al engaño, a la manipulación, a la servidumbre.

Dedicar oficialmente algunos días al recuerdo de las víctimas de los genocidios, masacres, guerras y otras delictivas catástrofes no basta, de la misma forma que tampoco basta llevar una flor una vez al año a una tumba, pero es un gesto simbólico que, si no se vacía y reduce a mera convención retórica, tiene el valor y el significado auténticos de expresar la toma de conciencia de toda una comunidad nacional y estatal. La propuesta de recordar a la vez —o sea de equiparar— a todas las víctimas de los distintos totalitarismos y de las violencias perpetradas incluso por regímenes y gobiernos no totalitarios ha desatado discusiones y protestas, unas veces injustas y otras justificadas. Injustas, si se quiere establecer diferencias entre las víctimas, como si algunas de ellas tuvieran más derecho que otras a no haber muerto, a no haber sido asesinadas u olvidadas. Las víctimas de Auschwitz, individualmente, exigen ser recordadas igual que las víctimas de los gulags estalinistas, de las *foibe* de Tito, del *lager* de Arbe, en Croacia, y de otros en los que los italianos imitamos con celo, contra los eslavos, a los nazis. Si alguien quiere excluir de la *pietas* y del recuerdo a uno u otro grupo de víctimas, se equivoca. Y no es necesario recordar que los crímenes los han cometido no solo los regímenes tiránicos, sino también los democráticos, responsables de cínicas hecatombes en el pasado más lejano y en el más reciente, matanzas que —como las que incluso ahora

mismo se están llevando a cabo en muchos países, aunque no estén señalados como Estados díscolos y sean ignorados por las televisiones— muchas veces han pasado y siguen pasando inadvertidas, porque el clamor de esas víctimas no tiene la fuerza de llegar hasta nosotros, acallado por un sagaz revuelo mediático ensordecedor.

Pero la igualdad de las víctimas no significa igualdad de las causas por las que estas murieron. Los alemanes que perecieron en el brutal bombardeo de Dresde no son menos dignos de memoria y respeto que los norteamericanos e ingleses que cayeron en la guerra, pero eso no puede eliminar, en una conciliación fraudulenta, la sustancial diferencia entre la Inglaterra de Churchill y la Alemania de Hitler. Las víctimas de las *foibe* —algunas de las cuales, antifascistas militantes, fueron arrojadas allí por quienes consideraban sus amigos y aliados en la lucha contra el nazi-fascismo— no tienen menos valor que las víctimas de la Shoà. Pero no se pueden equiparar históricamente las *foibe* a la Shoà y no solo ni tanto por la diferencia numérica, cuanto porque en un caso se trató de un proyecto planificado de exterminio de todo un pueblo y en el otro de una violencia nacionalista, social e ideológica, semejante a la que ha tenido lugar en muchos otros episodios ocurridos en análogas circunstancias de guerra y de colapso civil, pero no por ello ciertamente menos horrible o más justificable.

¿Por qué el largo silencio en torno a las *foibe*?, preguntan muchos de los que habrían podido y debido hablar de ellas. Si los comunistas, como se ha dicho, intentaron borrar su memoria por intereses políticos partidistas, los demás, los anticomunistas, también se callaron porque a Occidente le interesaba, en aquellos años, bailarle el agua a Tito y reforzarle en su oposición a Moscú y en su liderazgo de los países no alineados. Por supuesto que está bien que Occidente haya vencido, mas ¿no era igualmente cínico, respecto a los muertos, entregarlos a la violencia del olvido en nombre de unos intereses políticos? Pero el silencio había descendido sobre ellos —como sobre el éxodo de los italianos de Istria— también por otras razones: por indiferencia, por la costumbre de concentrar el interés solamente sobre los temas del día impuestos por una información cada vez más concentrada en sí misma, que ha enseñado a hablar solo de aquello de lo que se habla, a leer solo aquello que se impone llamativamente y a olvidar que existen otros libros y otros periódicos, en una creciente carrera de los medios de comunicación para ser cada vez más parecidos los unos a los otros y para decir todas las mismas cosas, para hablar todos del mismo libro, en un aparente pluralismo que produce los mismos efectos que un rígido monopolio ideológico. Como recordaba Anna Maria Mori, podía ocurrir, en aquellos años, que uno se encontrara con gente, incluso de una cultura media, que preguntaba si Trieste estaba en Yugoslavia y decía «Belgrado» y no «Beograd», pero en cambio «Pula» y no «Pola». No creo que fuera culpa de los comunistas, sino del rumbo cultural del país y por ende de su clase dirigente, que no era comunista, como, contrariamente a lo que se dice, tampoco lo era la de la mayor parte de las editoriales, responsables de los textos escolares, ni de la información. En aquellos mismos años en los que se olvidaba el drama de Istria, los italianos podían escuchar grandes dosis de propaganda acerca de los comunistas comeniños y autores de las mayores fechorías.

Hay también sin embargo un recuerdo negativo que pretende vincular irreparablemente a los hombres al pasado, petrificarlos en él como el rostro de la Medusa. Una memoria rencorosa que encadena el ánimo al recuerdo vivo de todos los agravios sufridos, por más viejos y lejanos que acaso sean, hundidos incluso en los siglos, y a la necesidad de presentar la cuenta incluso a los herederos o presuntos herederos que no tienen ninguna culpa, de vengarlos indiscriminadamente, perpetuando así la cadena de las violencias y las venganzas, alimentando nuevas tragedias. En aquellos años de olvido, el recuerdo de las *foibe* —y, más en general, del éxodo istriano— era alimentado con frecuencia (y explotado políticamente por la extrema derecha) con un espíritu de resentimiento y de venganza que podía ser comprensible en quien había sufrido graves o gravísimos agravios, pero que reavivaba aquel genérico, indiscriminado odio o desprecio antieslavo que había sido una de las causas del drama provocado y sufrido por Italia en sus fronteras orientales. Hace ya mucho tiempo que escribí también de Goli Otok, de los gulags de Tito, en el *Corriere della Sera*, pero ni entonces ni cuando salió el en cambio mucho más importante y fundamental libro de Giacomo Scotti sobre el particular, la cosa se convirtió en un asunto de interés nacional.

Las grandes figuras italianas, las democráticas, paladines de la libertad y de la resistencia, siempre hablaron de ello, como Leo Valiani, que, tras haber sido condenado por los tribunales especiales fascistas entre otras cosas por haber declarado que continuaría combatiendo por los derechos conculcados a los eslavos, luchó más tarde contra el Tratado de Paz, como protesta contra la injusticia sufrida por Italia en sus fronteras orientales, una injusticia que el tratado sancionaba. Pero nadie los escuchaba, porque aquella Italia libre y civil, patriótica, es decir no nacionalista, no le interesaba a nadie; era solo una exigencia nuestra, decía Biagio Marin. Hasta hace pocos años hablar de las *foibe* no era «útil» para la lucha política y por lo tanto no se hablaba de ello. Ahora aquellos muertos tienen una utilidad y por consiguiente se habla

de ellos, pero para usarlos como instrumentos de una lucha política que no tiene nada que ver con la historia de aquellas tragedias, de aquellos crímenes, de aquellos años. De todas formas, bienvenida sea cualquier ocasión para recordar a las víctimas; está bien que se hable de aquella página terrible, que se conozca y se sepa la historia de las *foibe*. Pero que ahora la derecha que está en el poder —heredera de aquella en la que recaen las culpas de nuestra catástrofe durante la Segunda Guerra Mundial y de la mutilación de Istria— use las *foibe* para defender su poder es una blasfemia.

Utilizar las *foibe* contra la izquierda italiana de hoy es indigno, de la misma forma que sería indigno utilizar las leyes raciales fascistas contra Berlusconi o contra Fini, que tendrán la culpa de muchas cosas pero no desde luego de las leyes antisemitas de 1938. Utilizar a los muertos como una porra es sacrílego y blasfemo para con ellos; hay que tener siempre presentes a los muertos en nuestro recuerdo, junto a nosotros, pero no exhumados para manipularlos. Quien ha mamado desde siempre con la leche materna la verdad de aquella historia y ha sufrido al verla ignorada, reprimida o alentada sectariamente y por consiguiente falsificada, no puede no experimentar un invencible movimiento peristáltico ante esta grosera impiedad. Es fuerte la peligrosa tentación de pensar no tanto según categorías políticas, cuanto conforme a unas categorías humanas más profundas e inmodificables; de pensar que, antes de dividirse en izquierda y derecha, la humanidad se divide, como escribía Sciascia, en hombres y en cuacuaracué, y en varias subcategorías intermedias entre estas dos. Cuacuaracué, como es notorio, es una forma de ser, pero lleva a pensar también en un cacareo como el que se oye cada vez más a diario.

Recordar, tener siempre presente a Auschwitz, no significa cultivar el odio a los alemanes de hoy. Todavía más inadmisibile y sacrílego sería si los italianos y los eslavos usaran a sus muertos para atizar odios recíprocos, en una tierra cuyo sentido —como vieron los grandes escritores triestinos— radica en la presencia simultánea de culturas, donde la opresión o desaparición de una de ellas supone una mutilación para todos. La representación más auténtica de ese mundo la proporcionaron en este aspecto, por parte italiana, aquellos que —como Tomizza, Bettiza, Madieri o Miglia, por citar solo a algunos— narraron sin titubeos y sin rencores retrospectivos el drama que lo laceró, poniendo de esa forma las premisas, como otros escritores por parte eslava, para una memoria no ya dividida sino compartida. El recuerdo creativo es libertad, incluso de la obsesión de los luctuosos acontecimientos recordados: «Arroja detrás de ti tu dolor y serás libre», dice Rebecca en el *Rosmersholm* de Ibsen. La memoria mira hacia delante; se lleva consigo el pasado, pero para salvarlo, igual a como se recogen los heridos y los caídos que se han ido quedando atrás, para llevarlo a aquella patria, a aquella casa natal que cada uno, dice Bloch, cree en su nostalgia ver en Ja infancia, pero que sin embargo se encuentra en el futuro, al final del viaje.

Corriere della Sera,

1 de febrero de 2000; 10 de febrero de 2005

31. PATRIA E IDENTIDAD

Durante las guerras napoleónicas, un archiduque y general austríaco exhortó a los soldados, en una proclama, a combatir por la patria. La corte imperial censuró aquella proclama, considerándola subversiva. La patria era un peligroso concepto revolucionario, afirmado por Francia; los soldados austríacos tenían que combatir por la casa de Habsburgo, por su señor. En verdad, María Teresa y José II, los grandes soberanos innovadores, habían sustituido el antiguo ideal familiar-dinástico por el del Estado, del que el monarca no es dueño sino su primer servidor, pero la gran época de la ilustración reformadora ya había pasado y el emperador Francisco, que combatía contra Napoleón, era un reaccionario y, en cuanto tal, antipatriótico.

La patria presupone ciudadanos, no súbditos ni siervos; la bandera tricolor italiana deriva, por lo menos en parte, de la de la Revolución Francesa, de las tres grandes palabras de libertad, igualdad y fraternidad. La carga libertaria de la idea de patria y de nación enarbolada por la Revolución Francesa fue muy pronto pervertida, empezando por la misma Francia revolucionaria que, al proclamar su universalidad, pretendió ser su encarnación. El amor a la patria degeneró pronto en una agresiva negación de las patrias de los demás; el principio de nacionalidad se ha escindido a menudo de los movimientos liberales a los que estaba inicialmente unido, y se ha degradado en nacionalismo, que ha inflamado a las masas, desencadenando violencias —que en nuestros días renacen con criminal imbecilidad—, y ha favorecido la movilización totalitaria de los pueblos y los regímenes dictatoriales.

Instrumentalizado y vilipendiado, involuntariamente ridiculizado por la retórica patrioter o escarnecido con petulancia ideológica, el justo sentido de la patria está amenazado por su abyecta caricatura nacionalista y por la pubescente regresión particularista a presuntas raíces étnicas, por el micronacionalismo de campanario incapaz de ver el pueblo de al lado y el mundo. La correcta idea de nación tiene un aliento universal; es la idea de una peculiaridad en la que se realiza, como en muchas otras, la humanidad. Herder, el gran escritor ilustrado y prerromántico alemán, veía a la humanidad como un gran árbol, del que las naciones eran las ramas, las hojas, las flores y los frutos, cada uno con su necesaria y fecunda diversidad, pero también necesario a los demás, como cada una de las voces en un coro bien entonado.

La particularidad —ha escrito Predrag Marvejević, oponiéndose al delirio del nacionalismo étnico— no es todavía un valor; es la premisa de un valor, que se realiza en la superación de toda inmediatez y de todo idolátrico fetichismo de la identidad. La Italia de Mazzini es una patria, y su amor a ella es inseparable del amor a Europa y a la humanidad. El nacionalismo y el municipalismo son igualmente antipatrióticos porque ambos son particularistas, refunfuñonamente cerrados y obtusos, incapaces de pensar y de sentir en grande, en términos universales. El auténtico patriotismo sabe trascenderse: Miłosz, el gran poeta polaco, recuerda el deber de defender a su nación cuando esta esté amenazada, pero también de impedir que ese valor se absolutice y se convierta en dominante, haciendo que se olviden los valores más altos, los universales-humanos. También la familia es un valor si, en su pequeño círculo, abre el individuo al sentido grande del destino común de los hombres; si por el contrario se cierra en una lívida y aseada estrechez egoísta, ya no es la cuna sino la represión de lo universal-humano, un pañal higiénico que uno no se quita nunca de encima y que impide crecer y amar.

Lo mismo vale para la nación; el nacionalismo es una compulsiva camisa de fuerza, neurótica, agresiva y autolesiva. El fascismo fue un análogo delantalito sofocante y rencoroso. No es casual que el patriotismo republicano, mazziniano, estuviera en la primera línea de la lucha antifascista; es simbólico que quien se enfrentó al fascismo, en Trieste, en las últimas elecciones de 1925, fuera el republicano Cipriano Facchinetti, voluntario y mutilado de la Gran Guerra. La nacionalidad es cultura, no biología. Los últimos grandes defensores del imperio romano fueron bárbaros como Ezio o Stilicone, que se hicieron más romanos

que los flácidos emperadores.

Cuando nos interrogamos sobre nuestros orígenes, la identidad se resquebraja en una pluralidad de elementos heterogéneos. Es un proceso que tiene lugar en todas partes, pero del que nos percatamos con especial intensidad en los territorios de frontera, en los que muchos patriotas se dan cuenta de que pertenecen también a otras nacionalidades, quizás incluso a aquella con la que la suya se encuentra en conflicto en aquel momento. Slataper muere en la guerra por la italianidad de Trieste, pero su nombre revela sus orígenes eslavos; irredentistas checos llevan a veces apellidos alemanes y viceversa, el dálmata Ante Trumbić se sentía un fervoroso croata pero decía que pensaba en italiano. Si no se tiene miedo a la complejidad de uno y no se busca ahogar históricamente ese miedo —como hace el nacionalismo, inventando una mítica compacidad— se descubre que se está también al otro lado de la frontera. Marisa Madieri cuenta la historia del éxodo de Fiume al Final de la Segunda Guerra Mundial, incluidas las vejaciones sufridas en aquel momento a manos de los eslavos que se vengaban con violencia indiscriminada por las violencias que a ellos les infligieron los fascistas, y descubre las raíces eslavas y húngaras de su familia, descubre que forma parte también de ese mundo que la amenazaba. Los personajes de Tomizza acaban sintiéndose italianos entre los eslavos y eslavos entre los italianos. El exilio, que toma por título el homónimo libro de Bettiza, es una condición existencial antes que material; difícil, pero potencialmente creativa.

Este reconocimiento de pertenencia-no pertenencia, estudiado por Arduino Agnelli a propósito de la narrativa de Vegliani, no tiene que ver con el parentesco étnico, sino con la afinidad a una cultura y a un estilo de vida: Biagio Marin, en 1915, se define en Viena como un italiano que aspira a derribar el imperio de los Habsburgo y, cuando se enrola en el ejército italiano, como un austríaco al que le fastidia la tosquedad de las autoridades italianas. El descubrimiento en uno de una identidad plural no agrieta sino que enriquece el sentido de pertenencia a la nación en la que se reconoce, le da como un plus; Slataper no es menos italiano que los nacidos en Toscana, aunque su italianidad sea más reciente.

La nación, la patria, la identidad, no son un ídolo inmóvil, nacen, viven y se transforman en el tiempo; los pueblos no son eternos, como proclamaba Stalin, sino que pasan lo mismo que los bosques y los dioses. Las patrias mueren y renacen; en 1943 murió una Italia y de ella nació otra, heredera de toda su historia. Hoy en día los Estados nacionales, Italia incluida, están destinados, aun en medio de innumerables dificultades y resistencias, a integrarse en una patria más grande, Europa —una Europa federal, descentrada, garantía de las peculiaridades individuales, pero unida. Se trata de un proceso trabajoso pero liberatorio, que no anula sino que potencia el auténtico patriotismo; el federalismo, opuesto a todo rencoroso secesionismo, nace para unir las trabazones existentes, no para disgregarlas. En una espléndida poesía en dialecto véneto, Noventa arremete contra los tediosos cursis que se las dan de internacionales, para los que Italia «es demasiado pequeña».

En un libro estupendo, Nancy Huston la emprende contra toda una cultura —resumida ejemplarmente en el nombre de Sartre— que ha negado todo vínculo no meramente intelectual del hombre con el mundo, desde la nacionalidad a la procreación. Esa cultura abstractamente ideológica se ve hoy impotente para afrontar los furibundos —y artificiosos— visceralismos étnicos, los micronacionalismos locales que querrían destruir la unidad nacional y ultrajan a la bandera, aunque gobiernen junto a quien la enarbola. Escribiendo en véneto, el gran Noventa muestra tener sus raíces en esa lengua y en esa tierra, pero expresa un amor a Italia opuesto al acné juvenil de las pequeñas patrias, que quisieran encerrarse en su angosta inmediatez y alzar el puente levadizo en todas las narices aun a quien vive en la otra parte de la calle.

Este encono nace del miedo a ser borrados del mapa por las grandes transformaciones que tienen lugar en el mundo, y a ese miedo no hay que ignorarlo ni escarnecerlo, sino que es preciso comprenderlo para así poder refutarlo. Algo semejante, dijo una vez Andreatta, es lo que ocurrió en la Grecia del siglo V antes de Cristo, cuando el nacimiento de la Polis, de la ciudad-Estado, y la progresiva debilidad de las unidades sociales más pequeñas, familias o clanes, provocó una crisis a la que la civilización respondió con la tragedia griega, con las historias de los Atridas y de Antígona. Pero Orestes, al final, es liberado de las Furias de la sangre. Dante decía que a fuerza de beber el agua del Arno había aprendido a amar intensamente a Florencia, pero añadía que nuestra patria es el mundo, como lo es el mar para los peces. Esas dos aguas, el río de nuestro pueblo y el océano universal, se integran recíprocamente; la patria es ese vínculo entre la particularidad del lugar natal y el horizonte del mundo. Noventa escribe sus extraordinarias poesías en véneto no ciertamente por rechazar el italiano, sino porque esa lengua, en ese momento, constituye su espontáneo modo de ser. Las autoridades locales que usan artificiosamente el dialecto de forma reactiva, por despecho al distintivo nacional, no ultrajan a la bandera, sino al dialecto, degradado así a chabacano y antojadizo folklore.

La patria no se identifica necesariamente con una nación. Han existido y existen Estados plurinacionales, que garantizan las diversidades en las que los individuos y las distintas comunidades se reconocen y encuentran una morada habitable en la vida, una realidad en la que sentirse en casa en el mundo. La lengua alemana contrapone el agresivo *Vaterland* a la *Heimat*, la patria entendida como casa natal —esa casa natal, decía el imaginativo marxista Ernst Bloch, en la que todavía nadie ha estado verdaderamente, porque la verdadera patria, la verdadera casa natal de la vida es un mundo liberado de la injusticia y de la opresión, un mundo que todavía no existe.

La patria no es una empresa. Lo mismo que una familia, debe ser administrada con sabia cautela, por el bien de todos, pero su sentido y su fin no son los de una empresa. Decir la «empresa Italia» equivale a definir el amor como un ejercicio de gimnasia; es un desliz al que, por suerte para quien lo comete, se le deja correr porque, como decía una vez más Noventa en dialecto, «la pobre Italia está muy distraída». Slataper, los hermanos Cervi o los caídos en Malga Porzûs, no murieron por una empresa. Murieron por Italia —tal vez, estaría uno por decir sin tenerlas todas consigo, por una Italia civil que, como decía Biagio Marin, «es solo una exigencia nuestra».

Corriere della Sera,
2 de junio de 2002

32. LA *DEVOLUTION*^[5] DE ALBERTO SORDI

Había una sola persona moral y culturalmente autorizada para pronunciar la palabra *devolution* y, tanto era así, que yo había propuesto hace algunos años que le fuera reconocido con una ley específica el derecho exclusivo de usarla: Alberto Sordi, magnífico intérprete de la bufonesca vocación italiana de «hacerse el americano», de darse aires de frecuentador del Lejano Oeste aunque se viva en el Varesotto o en Porta Pórtese y de utilizar sin la menor necesidad términos anglosajones a pesar de hacerlo con la más risible de las pronunciaciones. Por desgracia Sordi ha muerto y sus involuntarios imitadores conservan muy poco de su genio y mucho de la sandez de los personajes a los que dio vida.

No hay en efecto ningún motivo para decir «*devolution*» en lugar de reforma federalista, de la misma forma que hace reír al más pintado llamar «gobernadores» a los presidentes de las regiones, como si, igual que en los Estados Unidos, pudieran conceder o negar la gracia a un condenado a la silla eléctrica. El término «*devolution*», repetido con compulsiva jactancia, es tan vacuo como el «a nivel de» postsesentayochesco; no es tanto una palabra que exprese un concepto, cuanto un ruido, como los que en ciertas ocasiones emite el cuerpo involuntariamente, acaso hasta con efectos socialmente embarazosos; una señal convenida de reconocimiento entre semejantes, como el silbido de ciertos animales o el inmortalizado por una célebre canción de tuna. Por desgracia, en este caso, lo que está en juego no es una fiesta de novatos o de despedida de solteros, sino el país, Italia, el Estado, la patria o como queramos llamarlo; su destino y su futuro, su dignidad, el sentido y el peso de su presencia en el mundo.

La vomitiva reforma constitucional, que querría borrar lo poco o mucho de bueno que todavía queda en el Estado italiano y el sentido mismo del Estado y de Italia, no nace de la obligada y sacrosanta exigencia de descentralización. Es obvio que la democracia empieza a existir concretamente desde abajo, en la realidad de las instituciones y los autogobiernos locales atentos a las peculiaridades de sus cometidos, y es obvio que un centralismo aquejado de elefantiasis (como el estatal, a menudo por lo demás imitado por el regional, a diferencia de la más viva realidad municipal) es no solo potencialmente nivelador y poco liberal, sino también anquilosado e ineficaz. Pero la devolución —*okay, devolution*— no se inspira en estas exigencias concretas. Nace de una retrógrada negación de la unidad del país y del rencoroso deseo de destruirla. No en balde, hasta hace poco, se cacareaba —aun sin la menor intención de ponerla en práctica— la palabra «secesión», con la que se enjuagaban la boca caricaturescos individuos de provincias que en nada se asemejaban a la caballerisca aristocracia del viejo Sur de *Lo que el viento se llevó*. Y secesión significa, precisamente, destruir la unidad del país.

A esta unidad —a este sentido de una más amplia pertenencia común, aun en la creativa y amada variedad de las ciudades, los territorios, las tradiciones, las costumbres y los dialectos distintos— se le quiere contraponer un refunfuñón micronacionalismo local, espiritualmente estrangulado por su propio cordón umbilical conservado en aceite y cerrado a cualquier encuentro, listo para alzar los puentes levadizos que ofenden sobre todo al libre y genuino amor por el lugar natal, que es el pequeño rincón en el que aprendemos a conocer y a amar el mundo. Vivido y amado libremente, el pueblo en el que hemos nacido no es una endogamia asfixiante ni un desfile folklórico; las diversidades son la forma en que se articula la unidad humana —como un árbol en la variedad de sus hojas, decía Herder, el escritor alemán amigo y luego adversario de Goethe.

La cultura existe asimismo en la peculiaridad de sus formas y está bien que una región pueda y deba cuidar, en la instrucción y en sus iniciativas culturales, de su propia especificidad, pero siempre en el ámbito de una formación general que interese al país. La sicilianidad de Verga es inseparable de su grandeza, pero no le interesa a un lombardo menos que a un siciliano; unas competencias locales exclusivas en materia de educación que indujesen a los escolares vénetos a ignorar a Dante para estudiar *El novio de la*

abuela de Giacinto Gallina serían desastrosas en primer lugar para esos mismos escolares. Ya hoy prolifera un concepto regresivo de la particularidad cultural: por ejemplo, para obtener —en la miseria total en la que se halla la universidad— una mínima financiación que permita comprar algunos libros o algunas revistas indispensables, tenemos que inventarnos, en Trieste, alguna que otra investigación local. De esta forma el (poco) dinero conseguido se gastará no en el estudio de Goethe, Mann o las consecuencias culturales de la división de Alemania después de 1945, sino en estudiar a algún viajero literato alemán que, de camino a Venecia, haya pasado una noche en Trieste, diciendo a lo mejor, por la mañana, «qué hermosa ciudad».

Las peculiaridades locales componen, constituyen la unidad del país; si la destruyen, se destruyen a sí mismas, de la misma forma que un dialecto, que se habla con jovial y espontánea naturalidad, queda falsificado en una tonta ideología si se quiere sustituir con él o contraponerlo a la lengua nacional. La «*devolution*» aspira, objetivamente, a deshacer Italia, al contrario que el federalismo patriótico (y antinacionalista) propugnado ya en años lejanos por fuerzas *risorgimentali* como el Partido Republicano —hoy desnaturalizado y autorridiculizado—, que aspiraban a un país unitario y articulado en sus valiosas variedades y destinado a integrarse, sin disolverse, en una unitaria y variada Europa. La «*devolution*» es propugnada por partidos que constituyen hoy día la mayoría parlamentaria, pese a estar divididos sobre muchos asuntos y en particular sobre el sentido de la patria, habida cuenta de que AN, que organiza marchas y fiestas de la bandera nacional, gobierna junto a la Liga Norte, cuyo líder ha declarado que querría limpiarse el trasero con la bandera italiana.

En realidad la «*devolution*» no se limita a menoscabar la Nación y el Estado, sino que se propone emascular los órganos del Estado capaces de impedir el abuso de poderes, no solo locales; mina la armoniosa vida civil de una vasta comunidad plural, regida por ese sistema de separación, control y contrapeso de poderes que elaboró el pensamiento liberal para dar garantía a los ciudadanos y las libertades. La reforma constitucional que la mayoría parlamentaria quiere hacer aprobar es un atentado al patriotismo y al buen gobierno. Pero el Parlamento está compuesto por representantes elegidos que, según la Constitución, son responsables ante el país, no ante el partido o la circunscripción en la que han sido elegidos. Ya se ha visto cómo, en las filas de la mayoría, a propósito de la «*devolution*» hay personas a las que les importa más Italia que su propio partido. Es de esperar que sean muchos los que tengan la dignidad y los hígados de rebelarse ante esa mutilación, de entender que desfigura incluso su propio rostro.

Corriere della Sera,
18 de octubre de 2005

33. LAS FRONTERAS DE LA DECENCIA

La remisión al Parlamento, por parte del jefe del Estado, de la ley sobre la reforma judicial viene a confirmar la preocupación general existente ante esa ley o por lo menos ante algunos de sus aspectos. Tal vez sería hoy necesario hacer un nuevo llamamiento como aquel que en 1919, en otro momento difícilísimo de la historia italiana, el padre Sturzo dirigió «a los hombres libres y fuertes». Sería oportuno hacer ese llamamiento a todos y en especial, entre los hombre libres y fuertes, a aquellos que militan en la derecha o en el centro-derecha, puesto que personas honestas y valientes se encuentran en cualquier formación política que respete las reglas democráticas, en la izquierda, en el centro y en la derecha.

Entre quienes forman parte de la coalición de gobierno o la apoyan, hay desde luego muchos caballeros de espíritu no servil. Por su parte no están menos indignados, turbados y humillados de lo que lo están los adversarios del gobierno por la aprobación de la indecente ley que acorta los términos de prescripción. Aquí ya no se trata de derechas o de izquierdas, de estatalismo o de liberismo, de consenso o disenso respecto a la guerra de Irak, de separación o no de las carreras de los magistrados o cosas por el estilo, temas legítimos todos ellos en la lucha política normal que ve confrontarse y enfrentarse a fuerzas y opiniones distintas. Aquí de lo que se trata es de una degradación civil que rebaja a la ley a la misma solfa de siempre de unos intereses ni siquiera de una parte sino directamente personales, esa ley que es «igual para todos» y fundamento del Estado y de cualquier comunidad humana, como subrayaba el cardenal Ratzinger en el acto de recepción de la licenciatura *honoris causa* en derecho. Es una perversión escandalosa, que desvaloriza al Estado, a la cosa pública, a la patria. Les corresponde a los hombres honestos, sean de la parte que sean, rebelarse ante esta indignidad política, igualmente peligrosa y dañina para todos, que deshonra a Italia.

Como es natural, siempre habrá quien diga que la política no se hace con la moral o con moralismos. Es verdad, pero tampoco se hace con la inmoralidad. No basta con ser honestos para ser buenos políticos, pero no basta tampoco con no serlo. Nadie desea en el timón del país una virtud fanática y abstracta, peligrosa y autoritaria como la del incorruptible Robespierre. Pero tampoco lo contrario es deseable. La política es el arte del compromiso, que implica —hasta un cierto punto— también a la moral. Pero la dignidad o indignidad de una política se miden por la calidad y por el grado de tal compromiso. Por debajo de un determinado nivel de decencia, la cuestión ya no solo es moral, sino que se convierte en política, porque mina las instituciones, el orden de la sociedad, todos los aspectos de la vida asociada; es una subversión propiamente dicha.

Lo sabía muy bien Benedetto Croce, que fue tan duramente crítico con todo moralismo abstracto, cuando decía —oponiéndose al famoso y cínico dicho de Enrique IV, según el cual París bien, vale una misa — que una misa vale más que París, porque es un hecho espiritual y como tal constituye un nervio, una sustancia de la vida humana, individual y colectiva. Salvar el alma no quiere decir ser palomitas pudibundas, sino salvar la integridad de la persona; ser libres, esto es fuertes, en lugar de eunucos. Ser esclavos de la mutilación sufrida por el país con la aprobación de esa ley es una vergüenza para todos; los hombres de derechas honestos, a los que la suerte de Italia les importa ciertamente no menos que a los hombres de izquierdas honestos, no debieran permitir que la derecha se identificara con este atentado subversivo a la civilidad de nuestra patria común. Un gran escándalo puede provocar verdaderamente una crisis saludable: «Es forzoso, ciertamente, que vengan escándalos», dice el Evangelio, pero añade: «¡Ay de aquel hombre por quien el escándalo viene!».

34. EL VERDADERO INSULTO

Uno de los últimos deslices del presidente del Consejo de Ministros saliente es objeto de vituperio a causa de una así denominada palabrota^[6] utilizada respecto a sus adversarios políticos, o por mejor decir respecto a todos los electores (en cualquier caso, y cualquiera que sea el resultado de las elecciones, respecto a una mitad de los italianos) que tienen la intención de votar contra la actual coalición gubernativa y, en especial, contra quien la preside.

Escandalizarse por una locuela deslenguada es tal vez exagerado, por más que un cargo institucional debiera comportar un cierto estilo y una cierta decencia; una grosería suena de forma distinta según si la pronuncia un marinero que tras haber empujado el codo tropieza en un escalón o bien un obispo que celebra un oficio religioso. En cualquiera de los casos, el escandalizado estupor está fuera de lugar, porque cada uno, en cada momento de su vida, hace (dice, piensa) exactamente aquello que puede, o sea que usa los talentos que sin mérito ni demérito por su parte le han sido concedidos, como dice la parábola evangélica. Evidentemente, en esa circunstancia —en esa constelación irreplicable y fatal de su estado de ánimo, de sus miedos, iras, ambiciones o quimeras— el presidente del Consejo no podía decir otra cosa: no tenía, en aquel instante, otros conceptos ni otras palabras a su disposición.

No es por consiguiente la inocente chocarrería de cuartel —a la que todos, aun no siendo presidentes del Consejo, hemos recurrido abundantemente, sin sentirnos por ello particularmente infames— lo que debe ser reprobado. En esa frase hay algo mucho más grave y subversivo, que pervierte el sentido de la política. El presidente en trance de dejar de serlo ha ofendido —poco importa la finura con que lo haya hecho— a quien vota sin pensar solo en sus propios intereses. Con un solo insulto ha liquidado siglos de pensamiento liberal o de reflexión sobre las relaciones entre el individuo y la colectividad o el Estado, entre el interés privado y el público, entre el bien individual y el bien común. Aristóteles, Rousseau, Locke, Croce, Einaudi e innumerables colegas más entran así oficialmente a formar parte de la categoría que el presidente en vías de expiración ha definido con simpática familiaridad goliardesca, o sea de la categoría de quien vota —obra, actúa— pensando no solo en sus intereses, no solamente en el suyo particular.

Esa es la aberración, no el lenguaje colorista y plebeyo. En las elecciones se vota para elegir a quien tomará las riendas de nuestro país. De nuestro país forma parte cada uno de los ciudadanos, que —legítimamente, es más, obligadamente— vota pensando también, y muy mucho, en sus propios intereses; eligiendo a los gobernantes que le parecen más capaces de garantizarle a él y a su familia el trabajo, la seguridad, el bienestar o la dignidad. Es obvio, es natural y está bien que en esa elección quepa la consideración de la situación personal de cada cual, de su categoría laboral, de sus perspectivas y de sus bienes. Los intereses, genuinamente entendidos, pueden ser más morales que los abstractos y furiosos ideales, como ha escrito Sergio Romano, porque están responsablemente atentos a la realidad y a las consecuencias, incluso a largo término, de todo acto y toda elección. Pero la civilidad y la madurez política —de un individuo, de una sociedad o de un pueblo— consisten en la capacidad de unir los intereses propios con los generales, de entender su recíproca indisolubilidad, y se miden con el metro de esa capacidad.

Yo soy profesor universitario; es comprensible que no esté dispuesto a dar mi voto a un gobierno que se propusiera hacer pasar hambre o deportar a los profesores universitarios, pero me haría acreedor del calificativo que tanto le gusta al presidente en vías de caducar si votase pensando solamente en la cofradía de los docentes universitarios, y esto vale para cualquier otra rama laboral. Al servicio de transportes municipales de mi ciudad desde luego que le pido que no deje de lado el barrio en el que vivo, pero no solo no dejar de lado mi barrio; todo esto adquiere un relieve especial cuando entran en juego exigencias primarias como la sanidad, la escuela, la dignidad, las posibilidades ofrecidas potencialmente a cada uno o la seguridad. A quien puede permitirse financieramente una nutrida y constante plantilla de

guardaespaldas, podrían importarle personalmente un bledo los robos a mano armada o las agresiones, pero no por ello tiene necesariamente que votar para reducir las fuerzas de orden público y las dotaciones de la policía; en ese caso, una persona civil vota aparentemente contra sus propios intereses (pagando por un servicio que en ese momento no necesita), pero en realidad vota por su propio interés, que es el de vivir en un país en el que la seguridad es un bien general.

Guicciardini arremetía contra los italianos que estaban cegados por su provecho particular y por ello destruían el bien general de Italia y por consiguiente de sí mismos. La regañina al presidente nervioso por su despedida no necesita incluir el recuerdo de ningún héroe —por ejemplo de los voluntarios que cayeron por Italia en la guerra, que actuaron por lo tanto contra su interés personal, pero que no por ello son recordados con un término tan del gusto del presidente. Cada vez que caminamos por una calle sabemos que nuestro interés coincide en parte con el de los demás transeúntes, amenazados de igual modo por los posibles agujeros y dispuestos a algún que otro pequeño sacrificio con el fin de taparlos. ¿Y si quienes se ofendieran por ese calificativo del presidente fueran los ciudadanos que se preparan para votar por el actual gobierno?

Corriere della Sera,
6 de abril de 2006

35. HÉROES BURGUESES

«Dédalo, encerrado en el laberinto, acertó a inventar las alas que le permitieron salir de allí, levantándole por los aires. Yo también encontraré esas alas». Son palabras de Beethoven; quien las cita, dándoles un realce especial, es Graziano Bianchi en su espléndida biografía del músico alemán, *Tempestad y luz. Beethoven*, un texto en el que la precisión filológica y el comentario musical-filosófico se funden en una narración humanísima y fluida, apasionada y a la vez lúcida. Esa frase resume de un modo ideal el *pathos* «heroico» de Beethoven, una de cuyas sinfonías lleva por título precisamente *Heroica*. Héroe es quien se opone a un mal que parece irresistible y que no admite oposición; quien rompe, a costa de romperse él mismo, cadenas que parecen irrompibles; quien se enfrenta a intolerables iniquidades e injusticias ante las que los demás se pliegan porque están convencidos de que es imposible oponerse a ellas, de que es imposible salir del laberinto, como si ello fuera un destino insuperable.

El héroe, con frecuencia de una forma sorprendente, triunfa en su lucha contra un mal que se las daba de todopoderoso, pero a menudo muere, incluso cuando triunfa; se sacrifica ante la muerte para evitársela a los demás. Por eso decía justamente Brecht que es bien triste la época que tiene necesidad de héroes; el heroísmo tiene que ver con la muerte, con el sacrificio y con la renuncia, con la severidad, cosas todas ellas que son una verdadera desgracia y en las que sería falso y retórico complacerse. La necesidad de héroes es triste, porque presupone situaciones horribles que hace falta afrontar, y por lo demás el énfasis monumental y funerario —que con frecuencia falsifica su imagen— desvela, involuntariamente, esa tristeza.

El auténtico heroísmo no es una exhibición de músculos morales hinchados con silicona, sino una sencillez —a veces sin conciencia de sí misma— que afronta las realidades de las que se trate por terribles que sean, arriesgando incluso la vida, con la espontaneidad con la que se observan los deberes cotidianos hasta cuando son desagradables, sin el menor placer en hacerlo así, pero sin pensar tampoco en echarse atrás. Un héroe es Bonhoeffer, el pastor protestante alemán que subió al patíbulo por su firme oposición al nazismo sin el menor deseo de convertirse en un mártir, deseoso —decía— de ver no tanto el rostro de Dios cuanto a su prometida, con la que estaba a punto de casarse, pero sin tomar tampoco en consideración la posibilidad de ceder. Héroe es también el abogado Cornelio Brosio, el cual, bajo la amenaza de la pena capital en el proceso de Turín de 1944 contra los acusados de antifascismo, cuando su mujer le pide que firme una solicitud de gracia, escruta escrupulosamente el texto de la misma, tal vez con la esperanza de que no contuviera ninguna expresión que le pareciera inaceptable, pero, al encontrar en él evidentemente alguna que le era imposible pasar por alto porque negaba la sustancia de su vida, devuelve respetuosamente la hoja sin firmarla y sin preocuparse de lo que pudiera luego suceder. Estos héroes sencillos son los verdaderos santos cotidianos, que velan por la vida y por el sentido de la vida de los demás; de todos nosotros, no solo incapaces de tener su valentía; sino desconocedores también de que estamos protegidos y salvados por su fe y su coraje.

Héroes burgueses, sin poses musculosas, ni pedestales de mármol, como el abogado Giorgio Ambrosoli al que Corrado Stajano le ha dedicado un memorable libro homónimo, *Un héroe burgués*, una laica biografía sacra de nuestros tiempos. Ambrosoli es un profesional que cumple escrupulosamente con su trabajo, un hombre de ideas moderadas que siente simpatía por la institución monárquica y cree ser simplemente un honesto abogado. Pero en una época de ladrones y asesinos, de dinero que huele a sangre y de fétidas componendas entre los grandes poderes del mundo de las finanzas ilegales, de la política, del Estado, de la Iglesia o de logias paralelas, ser honrado, decir no al crimen significa arriesgar la vida y quien cumple con su deber de hombre honrado es un héroe —como Ambrosoli, que paga con su vida su fidelidad a aquellos valores burgueses de rectitud que él es uno de los pocos que se toma verdaderamente en serio.

Corrado Stajano siente la vocación —moral y literaria— de contar las vidas de esos héroes y santos de

cada día, convirtiéndolos en nuestros compañeros de camino o, mejor, en compañeros que nos muestran el camino que debíamos seguir, como esas guías de turismo que levantan el paraguas para que el grupo no se pierda en alguna calleja tal vez indecente y no acabe en una alcantarilla. Es esa mezcla de *pietas*, de rapaz atención al detalle, de fraterno y jovial amor al orden cotidiano y furor contra quien lo pervierte y trastorna, lo que hace de Stajano un escritor tan sólido, como se echa de ver también en su libro *Los caballos de Calígula*. Estos retratos y crónicas de acontecimientos enfangados y sangrientos son un amargo fresco de la feria que en estos años ha malvendido a precios de ganga los valores del liberalismo, de la democracia, de la vida civil, en una indecencia ya ni siquiera disimulada hipócritamente porque ya no se avergüenza de sí misma. En un contraluz a este carnaval criminoso, se recorta una galería de inolvidables héroes burgueses y modestos, tranquilamente inamovibles —en momentos de tragedia histórica, pero también de existencia cotidiana trastornada— en su fidelidad a los afectos, a los vínculos, a la palabra dada y al trabajo bien hecho, a las leyes de las costumbres civiles.

Más que digna de esta crónica de virtudes de cada día trágicamente obligadas a convertirse en heroicas es la entrevista de Silvio Maranzana a Fabio Forti, publicada en *Il Piccolo* el 24 de agosto de 2005. Fabio Forti es el presidente de la Asociación de Voluntarios de la Libertad que combatió durante la Resistencia en la región de la Venecia-Giulia, cuyo recuerdo, incómodo para demasiados bandos políticos, se quiso borrar o difuminar durante años. Aquellos guerrilleros antifascistas, patriotas italianos antinacionalistas pero contrarios a las aspiraciones de Tito respecto a la Venecia-Giulia, se encontraron, durante aquellos días tremendos de finales de la Segunda Guerra Mundial, expuestos a la violencia nazi-fascista y a la titoísta, entonces apoyada por los comunistas. Hombres como Edoardo Marzari y Ercole Miani, torturados por los nazis; como Gabriele Foschiatti, muerto en Dachau; como Antonio Fonda Savio, que en la insurrección triestina contra los alemanes del 30 de abril de 1945 perdió a su tercer hijo, después de haber perdido ya a los otros dos, que cayeron en África y en Rusia; hombres que la tarde del 30 de abril vieron que apuntaban contra ellos, como cuenta Vasco Guardiani, armas que por la mañana ellos habían distribuido, para la lucha contra los alemanes, a guerrilleros que aspiraban no solo a la liberación de Trieste de los nazi-fascistas —que querían anexionarla al Tercer Reich— sino también a anexionarla a la Yugoslavia de Tito.

En aquella Trieste lacerada por los nacionalismos, a esos hombres se les daba de lado, se les marginaba y destinaba al olvido; es mérito del presidente Ciampi y de algunos de los dirigentes locales de DS, como Stelio Spadaro, haber recordado el valor de su acción y de su legado. Aquella época triestina estuvo, como pocas otras, triste y dramáticamente necesitada de héroes, inmediatamente hechos a un lado y olvidados. La entrevista de Fabio Forti, que vuelve sobre aquellas vicisitudes, es un extraordinario ejemplo de serenidad, de ecuanimidad, de modestia subjetiva que se convierte en una inconsciente y no buscada, pero por ello mucho más alta autoridad moral. Hablar con tanta justicia y apertura incluso respecto a aquellos que te han infligido violencias —violencias físicas que luego continuaron de otra forma, la del olvido— y reconocer incluso los límites de las propias posturas, como hace Forti en esa entrevista hablando en nombre de todo aquel grupo, revela una extraordinaria libertad interior. Revela la capacidad de vencer el resentimiento, que para Nietzsche es uno de los motores más fuertes y más perniciosos de la historia, la fuerza vil y ambigua que en su opinión mueve y pervierte los ánimos, las conciencias, las filosofías, las religiones. Pero los héroes existen precisamente para refutar, sin vanagloriarse de ello y a lo mejor hasta sin darse siquiera mucha cuenta, el aura amenazadora de toda fuerza que se las da de invencible.

Corriere della Sera,
9 de octubre de 2005

36. PARA NO TENER QUE REPETIR DE NUEVO «¡NO PASARÁN!»

Hace algunos años, en Tolmezzo, comarca de la Carnia, un viejo guerrillero. Romano Marchetti, me regaló la fotocopia de un curioso documento. Marchetti había sido uno de los comandantes de la Brigada Osoppo, la formación guerrillera democrática que, mientras combatía contra los nazis y los fascistas, fue traicioneramente atacada, en lo que se conoce como la matanza fratricida de Malga Porzûs, por un grupo comunista que apoyaba las aspiraciones anexionísticas de Tito respecto a la Venecia-Giulia. Pero aquel documento, que algunos años después Renzo de Felice me dijo que conocía pero que no había publicado, se remontaba a una época muy anterior. Se trataba del informe por el que su padre, Sardo Marchetti, director didáctico de la escuela de Tolmezzo, al final del curso académico de 1907, no confirmaba en su puesto a un maestro suplente que se llamaba Benito Mussolini.

El director expresaba ese juicio con pesar, porque le reconocía a aquel precario maestro dotes indudables: laboriosidad, «una notable disposición al arte de la educación» y «recursos intelectuales no comunes», echados a perder desgraciadamente por la falta de método y de plan orgánico, por el desorden y la dificultad en imponer la disciplina a los alumnos de segundo de primaria.

Ese testimonio de una vieja y desaparecida Italia me había inducido, en un artículo en el *Corriere della Sera*, a recordar con humana simpatía a aquel suplente torpe pero cariñoso con sus alumnos, que con sus 75 liras al mes ganaba para ir tirando y, en lo mejor de sus descompuestas pasiones socialistas y anticlericales, se abandonaba a estrafalarios pero generosos gestos de protesta revolucionaria, a amores peleones y a vagos sueños de justicia social. Un maestro caótico, pero no avaro de sí con los chicos; un hombre que, como rezaba en la ficha de su director, si se hubiera aplicado con orden «habría podido sacar un provecho mucho mayor», habría podido convertirse en algo mejor que un *duce*.

Si hoy publicara aquel viejo artículo, podría sonar ambiguo. Aquella simpatía respecto al suplente Mussolini podría parecer deudora de esa insinuante y aberrante falsificación de la historia y la memoria que desde hace algunos años va arraigando en Italia. El primer revisionismo histórico, objetivamente motivado por la necesidad de revisar o completar la historiografía de los vencedores y sobre todo de corregir su instrumental retórica antifascista, se está convirtiendo, cada vez más descaradamente, en una rehabilitación o incluso en una celebración del fascismo y del de peor catadura. Hay, en el clima político-cultural cada vez más dominante, una agresiva negación de los valores de la democracia y de la Resistencia que tal vez nos obligue a volver a convertirnos en lo que esperábamos o creíamos que ya no tendríamos que vernos obligados a ser, es decir intransigentes antifascistas.

He crecido, como muchos de mis amigos, en una familia y una atmósfera de tradición tranquilamente democrática, que me enseñó la firmeza de juicio unida a la piedad por los vencidos y a la comprensión — que no significa justificación— de las causas históricas, de las responsabilidades generales y las pasiones que pueden inducir a los individuos y a las comunidades —que pueden inducirnos— a errores, a decisiones desastrosas y a acciones culpables. Desde esta óptica, el fascismo derrotado y acabado era un doloroso capítulo de la historia de Italia, un fenómeno que había sido justo y obligado combatir. Había que comprenderlo en los motivos que lo habían generado y en los sentimientos que había provocado, recriminarlo en sus aspectos infames (desde la violencia paramilitar a las leyes raciales pasando por su irresponsable entrada en guerra), y valorarlo con objetividad en algunos de sus resultados positivos y en los fermentos contradictorios, no innobles, que habían inducido, en especial al principio, e incluso a algunas almas generosas, con frecuencia convertidos luego en adversarios, a creer en él. Hacía y hace falta entender cómo y por qué hombres como por ejemplo Pietro Iacchia, caído más tarde en combate contra el franquismo en España, habían creído al principio en el fascismo y cómo y por qué hombres de ánimo recto habían creído en la República de Saló.

El presupuesto de esa comprensión era la inequívoca condena del fascismo como régimen antidemocrático y antiliberal, como ideología chovinista y a veces racista, como movimiento totalitario. Fue de mi mazziniano padre Duilio, antifascista del Partido de Acción y luego republicano, de quien aprendí a no tachar nunca de «fascista» a quien profesa opiniones a las que me opongo o que incluso detesto. Recuerdo con extraordinario cariño a un queridísimo primo mío que murió a los dieciocho años en las filas de Saló y no se me ocurre considerarme mejor que él, aunque no fuera más que por el hecho de que mi edad no me ha dado siquiera la posibilidad de poder tomar aquella desastrosa decisión —pero que sigue siendo desastrosa, porque si la causa por la que él murió hubiese vencido, el mundo se habría convertido en un Auschwitz.

El fascismo era por consiguiente una historia que estaba ya más allá de la hoguera; precisamente debido a que el antifascismo era el indiscutido fundamento de la vida civil, nos parecía inútil —a veces molesto o engañoso— profesarlo retóricamente o, peor, usarlo en la nueva, distinta lucha política del presente. Incluso por mis pagos, en la frontera oriental de Italia, donde una brutalidad fascista doblemente brutal y estulta había exasperado las viejas laceraciones entre italianos y eslavos y desencadenado bestiales espirales de violencias y venganzas, parecía que por fin se podía vivir en una tranquila normalidad democrática, a la que no le hace falta enarbolar continuamente su fe en la democracia y el valor de la convivencia armoniosa y del respeto recíproco. Pensábamos que el antifascismo había acabado en cuanto que era ya innecesario, en el sentido que deseaba un gran poeta adversario del fascismo y expatriado en París, Giacomo Noventa.

Pero todo esto solo es posible sobre la base de una condena del fascismo tan definitiva que ya no sea preciso volver a hablar de ella; solo es posible si se conviene, como dijo por lo demás hace tiempo el honorable Fini, que en 1943 la Resistencia era la parte que estaba en lo cierto. Sobre esta base es sobre la que se puede comprender y respetar a quien se halló en la otra parte y cerrar para siempre el contencioso. La unidad del país no es una papilla que lo amalgama todo ni una media hecha entre los opuestos —Farinacci más Valiani dividido por dos— sino que es la elección de un sistema de valores en el que reconocerse. Un patriota como De Gaulle no pone los fundamentos de Francia sobre una línea intermedia entre la Resistencia y Vichy, sino sobre los *Compagnons de la Libération*; el himno patriótico francés, la *Marsellesa*, no hace un montón con todos los contendientes, sino que es la expresión de una elección concreta en un momento de lucha, de una elección en la que el país reconoce su identidad.

De un tiempo a esta parte, en cambio, ese tácito fundamento está siendo poco a poco socavado en Italia; no se trata de serenas revisiones históricas, sino de una sorda apología de los peores aspectos del pasado. Los lindes de la decencia se desplazan peligrosamente. En nuestras fronteras orientales se convierte en un problema o es motivo de embarazo honrar a las víctimas de la Shoà o del fascismo y se vuelven a atizar irresponsablemente los odios nacionales y étnicos que ensangrentaron y mutilaron aquellas fronteras y oprimieron atrozmente a los eslavos y más tarde a los italianos. El patriotismo queda así embadurnado con un nacionalismo retrógrado que es casi racismo, con un verdadero ultraje al sentido del amor a la patria.

Los responsables de esta regresión no son necesariamente los representantes del partido que desciende del fascismo, Alianza Nacional, a quienes más bien hay que reconocerles —más en el centro que en la periferia— el sustancial camino que han realizado hacia la democracia; el ministro Tremaglia es una de las no muchas caras humanas y leales del gobierno actual. La responsable de esta involución es una nueva clase —no solo política— chabacana, alejada del fascismo histórico y también de su tragedia e indiferente a todo valor democrático y civil, al sentido mismo del compromiso político como valor y a cualquier idea. A esta clase política de una conciencia forrada con sus tripas le importa un bledo, en sustancia, lo que sucedió en la Risiera de San Sabba^[7] y también en las *foibe* del Carso, y ha comprendido que por fin puede desahogar sin tapujos ese elemental pasotismo, tiempo atrás frenado por normas morales hechas propias, aceptadas o incluso sufridas, por autoridades tradicionales, políticas o religiosas, por las reglas de la decencia civil, por la conciencia y en ocasiones también hasta por la hipocresía, que en ciertos casos es con todo un muro de contención a la indecencia, el homenaje aunque sea forzado del vicio a la virtud.

Es como si amplios círculos de paletos morales —envalentonados por la caída de cualquier distinción, que hace que nuestra sociedad se parezca al mundo dostoievskiano del «todo está permitido»— descubrieran que por fin está permitido meterse los dedos en la nariz incluso en la mesa y se apresuraran a aprovecharse de ello. Las vulgaridades son uno de los aspectos de este totalitarismo indistinto que se dilata como una papada. Sería bien triste verse obligados, ante estas aguas que se salen de las alcantarillas, a volver a las trincheras del pasado y a repetir patéticamente: «¡No pasarán!»^[8]. Como dice Manzoni, los prevaricadores son culpables no solo de los agravios que infligen a sus víctimas, sino también de los agravios y los errores a los que inducen, por reacción, a estas últimas. Por fortuna incluso sus torpezas pueden resultar involuntariamente útiles: quien propuso, hace meses, proclamar el 25 de abril como la

fiesta de los italianos en lugar de la fiesta de la Resistencia, creía que así la negaría y en cambio le ha rendido homenaje sin darse cuenta, demostrando precisamente que el 25 de abril y no el día de la marcha sobre Roma puede ser una fiesta de todos los italianos.

Continuemos recordando por consiguiente con humano respeto a aquel suplente no confirmado en 1907, sin dejarnos turbar por quienes remueven el fango. El hermano del gran estudioso de mística judía Gershom Scholem era un ferviente admirador de la cultura alemana, en su opinión la más extraordinaria de Europa. Tras haber sobrevivido a la Shoà, vivió de viejo en Israel y una vez un periodista le preguntó, con petulancia, si todavía creía en la grandeza de la cultura alemana. «Por supuesto», respondió, «no basta un Hitler cualquiera para hacerme cambiar de idea».

Corriere della Sera,
20 de noviembre de 2002

37. HABLAR MAL DE GARIBALDI

Tiempo atrás estaba prohibido —o era por lo menos reprobable, política y moralmente incorrecto— hablar mal de Garibaldi o de la Resistencia. Quien criticaba o ponía en duda la imagen oficial y trillada de esta incurría en una especie de delito de lesa majestad, lo mismo que quien ofendía a la patria por medio del vilipendio de uno de sus padres fundadores como el Héroe de los dos mundos^[9]. Los que criticaban a la Resistencia eran los adversarios derrotados de la derecha más o menos radical, que en el debate político-cultural nacional pintaban bien poco. De unos años a esta parte la situación ha cambiado y la Resistencia ya no es objeto de liturgia, sino (en innumerables publicaciones, ponencias, seminarios y congresos) de discusión —ora abierta y serena, ora encendidamente polémica, ora rencorosamente quejumbrosa y engreída.

Han caído hechos trizas, justamente, los pilares del monumento oficial de la Resistencia. Al estereotipo de su homogeneidad se le ha contrapuesto el análisis de su complejidad, heterogénea y lacerada por conflictos. Se han puesto en evidencia las diversidades y contraposiciones entre los resistentes del Partido de Acción, los comunistas, los católicos, los monárquicos, liberales y republicanos; las diferencias de fondo entre el antifascismo democrático y el comunista y entre los dos modelos de sociedad por los que peleaba cada uno. Se ha proclamado con acierto que la Resistencia fue una guerra civil, es decir un enfrentamiento entre dos Italias, y no entre Italia y una banda de delincuentes; interpretación, esta última, insostenible al igual que la propuesta por Croce que, para defender al liberalismo de cualquier hipotética responsabilidad en relación al fascismo, intentaba convencerse de que este no había nacido de la historia y de la sociedad de la Italia liberal, sino que había sido una explosión irracional llegada de quién sabe dónde, una invasión bárbara —decía— como la de los hicsos en Egipto. Toda interpretación simplificadora y ampulosa se convierte en un instrumento ideológico de poder de una clase política.

Pero el imperante y sectario revisionismo se olvida de buena gana de que, si la Resistencia fue una guerra civil —con toda la tragedia que comporta una guerra civil y el respeto que se debe a quienes se ven implicados y atropellados por ella—, el bando que venció era indiscutiblemente el mejor bando, el que objetivamente luchó por la humanidad y la libertad. Se pone de relieve con acierto cómo la Resistencia antifascista, usada como aglutinante ideológico de la Italia republicana, le sirvió también al Partido Comunista, cuando este era todavía totalitario y estalinista, para legitimarse democráticamente. Sin embargo, a menudo se olvida añadir que aquel aglutinante ideológico le sirvió también a la clase dirigente centrista para darle un tinte progresista a su lucha contra el comunismo, gracias a un antifascismo convertido en caja de resonancia y a la segregación (de hecho y sobre todo de palabra) de la extrema derecha en un gueto.

Esta proliferación de estudios y discusiones permite contemplar en la Resistencia, quizás por vez primera, un fundamento esencial del país, precisamente porque la libera de falsificaciones retóricas. En primer lugar habría que decir que estas últimas condicionaban el lenguaje oficial de muchos políticos e intelectuales, pero no la conciencia de la mayoría de las personas, a menudo más libres, razonables y racionales que quien, a fuerza de hablar y pensar conforme a las modalidades y las formas de su ámbito (político, académico, periodístico, televisivo), acaba por convertirse en prisionero del mismo, por creer que el lenguaje de su clan es el único lenguaje del mundo y olvidarse del mundo que está fuera de la puerta de su casa.

Quien, a lo largo de todos estos decenios de posguerra, ha crecido espiritualmente en un antifascismo libre de énfasis, siempre ha sabido con claridad que el antifascismo no era la receta del paraíso terrenal ni estaba exento de límites y contradicciones, pero no por ello ha dejado de creer en el valor esencial de su buen combate contra el Leviatán. No hacía y no hace falta ser un genio para saber que la Resistencia, como

toda guerra civil, es responsable y culpable de errores y horrores; las personas responsables sabían ya en 1943 que su victoria no instauraría de una vez para siempre un mundo de definitiva justicia, sino que crearía solo —pero eso es ya un mérito enorme— las posibilidades para un difícil, prosaico trabajo cotidiano tendente a convertir el mundo en algo un poco más justo, aunque fuera poquísimo. Hemos sabido siempre que el Partido Comunista —a cuyo tributo de sacrificio y de sangre el antifascismo le debe una aportación imborrable— perseguía también, tras la Liberación, otros objetivos, y hemos sabido siempre —y escrito, hasta cuando esos temas no figuraban en el orden del día del debate político-cultural, e incluso en el *Corriere della Sera*— lo que ocurrió en Malga Porzûs o en las *foibe* del Carso.

Tal vez también por ello a muchos de nosotros nos parece cómico oír lecciones de anticomunismo de parte de quien en los años sesenta todavía creía en la lucha armada contra el sistema burgués, considerado algo infame y dado por moribundo. Todo esto permite contemplar auténticamente, con la claridad de la verdad y no en las nieblas de la idolatría, el sentido y el valor del antifascismo y de la Resistencia que este opuso al fascismo y al nazismo. Es más que verdad, como ha escrito Giovanni Belardelli, que respecto a las aspiraciones humanas que trascienden a un momento histórico limitado —como las expresadas por el socialismo, el liberalismo y la democracia— el antifascismo está ligado a un lapso de tiempo preciso. También por esa razón, un concepto y un sentimiento correcto de los valores históricamente vividos y defendidos por la Resistencia impiden —y siempre han impedido a toda persona que no fuera un imbécil— usar indiscriminadamente la palabra «fascista» como un insulto dirigido contra todo aquello que se juzga negativamente, «como una metáfora del enemigo total», ha escrito Paolo Conti.

Pero el antifascismo ha sido la forma que asumieron esas aspiraciones humanas ideales en un momento histórico concreto; forma limitada y transitoria, pero por eso mismo concreta y por lo tanto expresión concreta, en aquel momento, de lo universal-humano. Quien hoy parece querer olvidar todo esto es no solo una neoderecha ramplona, sino también una izquierda insegura y petulante, ansiosa por hacer lo posible para que se olvide su propia historia, en lugar de asumir su herencia de grandeza y de miseria; y con el prurito de convertirse no ya en liberal sino en radicaloide. Nos quejamos o nos complacemos por el hecho de que el antifascismo ya no sea un mito fundador; puede ser en cambio fundador única y precisamente debido a que ya no es un mito. El valor de una visión del mundo se afirma solo cuando se la libera de la imperiosa rigidez del mito y de la idolatría. También puede estar bien hablar mal de Garibaldi; de todas formas, decía Croce, Garibaldi sigue siendo Garibaldi aunque haya escrito algunas malas novelas.

Corriere della Sera,
27 de junio de 1999

38. NAZISKINS Y ALKA-SELTZER

«A propósito de Hitler no se me ocurre nada», dijo Karl Kraus, el gran poeta satírico vienés que libró durante toda su vida una denodada batalla en defensa de la verdad y de la vida contra las brutales y agresivas tergiversaciones de muchos medios de comunicación, contra la barbarie de las psicosis colectivas, contra los despiadados mecanismos sociales que trituran al individuo, contra las violentas perversiones totalitarias y su incultura y estupidez, a menudo disfrazadas de exaltadas y ramplonas poses espiritualizadoras. Con aquella despectiva ocurrencia, Kraus quería decir que Hitler era un fenómeno que ni siquiera era digno de reflexión ni capaz de suscitar ideas, sino una insignificante banalidad de las que no hay sino que tirar a la papelera.

Se equivocaba —aunque esa ironía y ese desprecio fueran las únicas armas de las que él, completamente aislado, disponía para combatir la bestialidad triunfante— porque Hitler y el nazismo, cuando pronunció aquellas palabras, no eran ciertamente moco de pavo, sino una espantosa e importantísima fuerza política, capaz de influir poderosamente en la historia del mundo; una fuerza que hacía falta analizar, discutir, estudiar, denunciar, precisamente para poderla combatir. Con su cortante despreocupación, Kraus intentaba refutar la seducción infernal y adocenada del nazismo; ese altivo desparpajo ante la roma vulgaridad del mal es un sentimiento noble y caballeresco de defensa de lo humano, como pone de relieve don Quijote, pero su lucha es impar ante la potencia objetiva de un Leviatán político.

Hoy no estamos por suerte en 1933 y nos podemos preguntar, a tenor de los coletazos de nazis y fascistas, si es más eficaz —y por lo tanto más oportuno— comportarse como Karl Kraus, no hacer demasiado caso a esos fenómenos y dejarlos evaporarse, en lugar de engordarlos haciéndoles de caja de resonancia, o bien coger el toro por los cuernos y afrontarlos duramente. Todo depende, como es obvio, del juicio que se dé acerca de la sustancia y por consiguiente de la peligrosidad del fenómeno; preocuparse por afrontar el peligro comunista en la época de Stalin era legítimo y obligatorio; airearlo hoy, cuando ya no existe, es una indecente falsificación demagógica. Análogamente, en las décadas anteriores se usó con frecuencia el término «fascista» sin ton ni son, tachando con él genéricamente incluso a los adversarios políticos que nada tenían de fascista e hinchando así el alcance real de un posible peligro fascista.

Por supuesto que en la era mediática muchos acontecimientos solo existen porque se habla de ellos; en una época en la que se le dedica tanta atención a Kant como a las misas negras o a otras imbecilidades, es cada vez más difícil entender la consistencia real —suponiendo que ese adjetivo tenga todavía un sentido— de cualquier fenómeno. Durante la noche del 2 al 3 de octubre de 1990, cuando en Berlín se celebraba la reunificación de Alemania, hubo algunos grupos que se ofrecían a las televisiones extranjeras proponiéndoles simular agresiones a turcos residentes en la ciudad, ficciones que se convertirían en realidad una vez que se transmitieran, porque provocarían reacciones no simuladas. A pesar de la serpenteante presencia neonazi o fascista extrema, continuó creyendo que no subsiste un verdadero peligro de que tengamos que tragarnos de nuevo el aceite de ricino y que esas violencias hay que atajarlas con dureza, pero con la fuerza de la ley ordinaria. No sé si esta impresión mía obedece a la sana ignorancia de los innumerables peligros posibles que nos amenazan a diario —sin la que estaríamos atormentados por la angustia de tener que defendernos continuamente de todo— o bien a una torpeza similar a la del manzoniano padre Ferrante, que muere de peste precisamente porque no cree que exista y por lo tanto no se defiende de ella.

Sin embargo no cabe duda de que desde hace unos años algo ha cambiado siniestramente. El antisemitismo, que parecía casi extinguido —hasta el punto de que algunas insistencias acerca de su posible retorno parecían en ocasiones hasta exageradas— vuelve a aflorar de forma repulsiva y descarada, vuelve a asomar la cabeza como si fuera, de nuevo, una actitud posible, una opción que se puede tomar en

consideración. Mientras numerosas fuerzas de la derecha, incluso en Italia, han intentado saldar cuentas con su pasado y liberarse de un legado peliagudo y a menudo horrible, encuentra cada vez más eco una barbarie retrógrada que niega los mismos presupuestos de la convivencia civil y de lo humano. La situación es compleja y contradictoria, debido también a que hay muchos fascismos, desde los que se proclaman ultratradicionalistas hasta los que profesan una radical modernización, desde los clericales hasta los ateos; ni siquiera el fascismo italiano es el mismo en 1922, en 1930, en 1938 o en 1943.

Ahora además las cosas se enredan cada vez más, porque el nacionalismo exasperado, característico del fascismo, se entrevera y se alía con el rencoroso particularismo de las etnias locales, visceralmente negadoras del Estado y de la nación; la delincuencia de los naziskins es también y sobre todo simple delincuencia, que nace, como cualquier otra delincuencia, de distintas causas sociales e individuales. Las diferencias y las distinciones no anulan como es obvio su común base totalitaria y su común disposición a la violencia. Es inquietante que todo esto, en lugar de esconder la cabeza, se ostente en ocasiones con desfachatez.

Es como si se hubiera desmoronado un tácito y fundamental acuerdo ético y social, en base al cual determinadas posiciones —como por ejemplo la exhortación o la apología del asesinato— no debieran ser siquiera objeto de discusión, no tendrían derecho siquiera a ser tomadas en consideración. Estamos en una época en la que, como había previsto Dostoievski, «todo está permitido» y la solidaridad y el racismo se convierten cada vez más en dos opciones facultativas con iguales derechos, como las opiniones que aparecen una al lado de la otra contrapuestas en los periódicos.

El extremismo obedece a una especie de movimiento peristáltico; la historia contemporánea ha consumido muchas cosas terribles demasiado a prisa y de vez en cuando los atascos de una digestión congestionada provocan regurgitaciones poco apetecibles. Tal vez sea mejor recurrir a un poco de Alka-Seltzer más que a fragorosas movilizaciones que podrían potenciar el fenómeno. También sería útil explicar cómo algunos valores auténticos profesados a veces sinceramente por los extremistas de derechas —el patriotismo, la valentía, la familia, el sentido de la comunidad— solo encuentran su realización en la democracia, que los hace potencialmente accesibles a todos y exalta por consiguiente su universalidad, en lugar de usarlos como instrumentos para negar a los demás. Thomas Mann ensalzaba de joven los valores tradicionales contra la democracia, pero pronto se dio cuenta de que solo una democracia podía respetarlos —cosa que por supuesto no es que haga siempre— mientras que una política reaccionaria en cambio los usa y los desnaturaliza.

Hay algo todavía más inquietante. No creo que el fascismo pueda volver, pero si volviese encontraría, me temo, poca resistencia. Se tiene la sensación de que ha acabado por faltar ese *ethos* compartido que une a aquellos que creen en la libertad y en la humanidad y que hace que sea más fácil para cualquiera, casi inevitable, el resistir ante el Leviatán, cuando ello se hace necesario. Aparte del heroísmo individual —que es deseable pero no se puede pretender de nadie—, para resistir al mal, a costa de riesgos, hace falta sentirse parte y partidarios de un mundo, de una comunidad, de una bandera que expresen valores comunes y llamen a pelear por ellos, como hace un ejército firme con un soldado. Entonces es más fácil decir no al mal, no en ultimo término porque en caso contrario se perdería la consideración de los amigos y de uno mismo. Ese dique contra el mal, ese ejército, quizás hoy no existan.

Corriere della Sera,
27 de agosto de 2000

39. FILOSEMITISMO Y MALA CONCIENCIA

«Después del antisemitismo, lo peor es el filosemitismo». Lo dijo Egon Schwarz, escritor austríaco de familia judía que por fortuna para él consiguió abandonar a tiempo la Austria anexionada al Tercer Reich y emigrar a los Estados Unidos, donde encontró libertad y trabajo, librándose así del destino de muerte que aguardaba a millones de judíos víctimas de la Shoà. El antisemitismo es realmente una cúspide del mal, una inigualable simbiosis de delincuencia e imbecilidad, que llevó a la ruina incluso a los propios asesinos nazis; está presente no solo en sus atroces violencias, sino también en todo aquel cieno de hostilidad y prejuicios que, aun infinitamente menos grave que los crímenes, los alimenta y nutre como un limo y los hace posibles. El antisemitismo se sigue incubando a veces bajo sus cenizas, incluso cuando se le da por desaparecido, así que es aconsejable no bajar la guardia en lo que a él respecta. Es insidioso precisamente debido a que se funda en preceptos indemostrables y por consiguiente irrefutables.

Quien en el fondo de su corazón está persuadido de que los judíos cometen homicidios rituales, aun no habiendo visto jamás cometer uno solo, difícilmente se dejará convencer de la falta de fundamento de su prejuicio, porque está convencido de que, aunque no lo hayan hecho nunca, los judíos de suyo son perversamente proclives a hacerlo y esa convicción no dará su brazo a torcer precisamente porque no se basa en pruebas o hechos, que pueden ser desmontados, sino sobre un sentimiento turbio e irracional. Un cierto Martin Hohmann, diputado de la CDU en el Parlamento alemán, se ha distinguido, como refiere Paolo Valentino en el *Corriere della Sera*, por sus ramplonas y aviesas declaraciones antisemitas, la peor de las cuales —la que revela involuntariamente el racismo más beocio— suena así: «ni los judíos ni los alemanes son pueblos de matarifes», como si se tratase de dos pueblos contrapuestos, como si no existieran judíos alemanes, muchos de los cuales han sido la gloria cultural y patriótica de Alemania.

Hay que decir por lo demás que si Alemania fue culpable del apogeo del mal antisemita —véase, entre otros, el espléndido volumen *Las raíces del mal* de Massimo Ferrari Zumbini—, hoy en día es un país, en este aspecto, menos contaminado que muchos otros. Pero incluso el filosemitismo es una mala señal, dice mi amigo Egon Schwarz. En primer lugar porque, por sí mismo y tomado al pie de la letra, implica un prejuicio racial, insensato como cualquier otro. Decir que los italianos, en cuanto italianos y por ser italianos, son todos unos caballeros, es tan falso como decir que los italianos, en cuanto italianos y por ser italianos, son todos unos ladrones: y esto vale para cualquier categoría de personas. Es obvio que la historia de cada uno de nosotros nos lleva a sentirnos más cerca de una o de otra civilización humana; para mí, por ejemplo, la cultura y la literatura judías constituyen un mundo en el que me he reconocido a fondo y que siento profundamente mío, aunque no pertenezca a él por razones familiares o religiosas. Pero no por ello soy «filosemita», de la misma forma que sentirme más cerca de la cultura alemana o francesa que de la anglosajona no me hace filofrancés o filoalemán ni mucho menos antiinglés o antinorteamericano. También entre los judíos, como entre todos los grupos humanos, los hay inteligentes y zopencos, héroes y truhanes, y no es el caso de titubear a la hora de asignarle a cada uno el apelativo que le corresponda. Cuando son amenazados globalmente como comunidad, merecen una solidaridad global, pero ningún incienso, siempre sospechoso.

El filosemitismo es en efecto sospechoso; puede indicar una mala conciencia y la preocupación por esconderla, a los demás o a sí mismos; suena en ocasiones de una forma estridente al igual que una *excusatio non petita*, una afanosa ostentación de sentimientos buenos y políticamente correctos, acaso enarbolados —por supuesto cuando ello no comporta ningún riesgo y, es más, se hace acreedor solo de aplausos— para hacer olvidar o ennoblecer otros feroces prejuicios dirigidos a otros grupos.

El filosemitismo revela a menudo inseguridades y embarazo en relación a los judíos y puede ser la tapadera de un reprimido y enconado antisemitismo. Por lo que atañe a Israel, quien considera que su

existencia sea de por sí como una amenaza a la paz es indudablemente antisemita y hay que tildarlo de tal y combatirlo. Otra cosa es el juicio acerca de la política de un determinado gobierno israelí. Si alguien critica o condena la política del gobierno israelí, es lícito responderle con argumentos fundados, pero no es lícito tildarle por eso de antisemita, como por el contrario se hace a menudo con una sospechosa precipitación que revela la intención de usar esa polémica para otros fines y otras luchas políticas. El antisemitismo —y el antiamericanismo— son virus que hay que combatir, pero criticar la política de Sharon o de Bush puede ser justo o equivocado, mas no significa en absoluto ser antisemitas o antiamericanos y es deshonesto establecer esa ecuación. Israel es un Estado como los demás; tiene obviamente pleno derecho a existir y, cuando este se le niega, pleno derecho a la solidaridad y al apoyo del mundo. No tiene el deber de comportarse mejor ni el derecho a comportarse peor que los demás. No puede ser identificado *tout-court* con sus gobiernos, susceptibles de alabanzas o de reproches como todos los gobiernos del mundo. Estar en contra del gobierno de centro-derecha o de centro-izquierda de Italia no quiere decir estar en contra de Italia y esto vale para todos los países del mundo, sin excluir a ninguno.

Si cualquier crítica a un gobierno israelí, justa o errónea, tuviese que ser acallada por indignadas acusaciones de antisemitismo, eso no solo sería injusto sino también peligroso, porque fomentaría el antisemitismo y los atávicos delirios acerca de las conjuras judías y su poder. El interesado filosemitismo, como piensa Schwarz, lleva agua al molino de la abyección antisemita.

Corriere della Sera,
8 de noviembre de 2003

40. EL SUEÑO SANGRIENTO DEL NUEVO ADÁN

Hace algunos años Adam Wandruszka, el gran historiador vienés que había venido a Trieste con ocasión de un congreso, me pidió que le acompañara a visitar la tumba de su padre, que había muerto a comienzos de la Gran Guerra y había sido sepultado en Prosecco, un pueblo de la cornisa del Carso triestino. El padre y el hijo no habían llegado a verse nunca; el primero se marchó al frente cuando el segundo todavía no había nacido y le dijo a su mujer que el niño, si era varón, debía llamarse Adán, porque sería un hombre nuevo en el mundo nuevo y bueno que ciertamente surgiría de la guerra.

No era el único que nutría semejantes esperanzas mesiánicas en aquel apocalipsis que bien pronto se convertiría en una espantosa masacre y acabaría con el plurisecular orden europeo y con la primacía de Europa, abriendo en todo el mundo una crisis que todavía hoy no se ha restablecido, que ha provocado desastres posteriores todavía más terribles y los que quién sabe si acaso nos esperan, antes de que se recomponga con un nuevo y duradero equilibrio de civilización. El atentado de Sarajevo les parecía a muchos —en especial, pero no solamente, a los escritores, artistas e intelectuales— un amanecer de sangre, pero destinado a que de él surgiera un día sereno para todos. De la guerra, soñada como la última, se esperaba que saliese una nueva humanidad libre, regenerada y hermanada; este entusiasmo, que produciría una heroica y excepcional capacidad de sacrificio, era común en aquel momento a muchos jóvenes de ambos lados de los frentes de la Europa implicada en el conflicto. Si los nacionalistas de todas partes soñaban con la supremacía de sus respectivos países, los demócratas soñaban con una Europa joven de pueblos libres y solidarios, emancipados de sus seculares esclavitudes sociales y nacionales, y los socialistas un nuevo mundo de justicia e igualdad. Si los futuristas veían en la guerra la prueba de fuego y la experiencia formativa de la renovación radical que traía consigo la modernidad y su revolución técnica, transformadora también del hombre, la vanguardia poética rusa celebraba, en su extraordinaria poesía, el advenimiento del «hombre nuevo», fraterno con todos y con el mundo, nuevo Adán purificado de sus culpas y de los malvados instintos del viejo.

«Días de locas ilusiones, de fe en una humanidad mejor, que nos hacía exultar y pedir la muerte de millones de hombres», escribe años después Elody Oblath Stuparich, la amiga de Slapater y luego mujer de Giani Stuparich, recordando su pasión patriótica y la de sus amigos irredentistas triestinos en vísperas de la Gran Guerra. Como sabemos, esta fue por el contrario una «matanza inútil» y el suicidio de Europa, como denunció el pontífice Benedicto XV; fue, para millones de soldados, una inhumana escabechina y su conclusión, a causa también del inicuo Tratado de Versalles, no fue la antesala de la paz, sino de nuevas y espantosas guerras, de letales totalitarismos. Transformó, con la irrupción de las masas en el escenario de la historia, a la política, pero no engendró un hombre nuevo, sino a dictadores, a los Hitler y a los Stalin.

Es fácil criticar todo esto a toro pasado, como si fuéramos más juiciosos que aquellos jóvenes de 1914, mientras que tenemos la misma ceguera —sin tener su nobleza moral y su valentía— ante las catástrofes, inimaginables pero posibles, que acechan sobre nuestro futuro y que estamos preparando con atontolinada y engreída presunción. La extraordinaria literatura italiana y europea nacida de la experiencia de la Gran Guerra es, en general, un testimonio poético y moral de gran nivel, capaz de unir el sentido del deber, el amor a la patria y la solidaria fraternidad de las armas a la denuncia del insensato horror bélico y de la demencial ineptitud con la que se dirigía la guerra, por ejemplo en el Carso, con un sacrificio de vidas humanas inmenso y militarmente inútil. De la guerra nacieron extraordinarios e inolvidables libros, como —pero son solo algunos de los muchos ejemplos que se tendrían que citar— *Un año en el altiplano* de Lussu, *Guerra del 1915* de Stuparich, *Diario de guerra y de cárcel* de Gadda o, para seguir citando al azar, *El juego* de Barbusse o *Sin novedad en el frente* de Remarque.

Muchas de las canciones que surgieron en las trincheras son también expresión de una intensa poesía de

la vida, de la valentía y el dolor, que ponían de relieve por contraste la obtusa e inhumana vulgaridad de quien —como Papini, también en este caso un ejemplo entre otros muchos— cantó la guerra como higiene de los pueblos y a los cadáveres de los soldados como un buen abono plebeyo, llegando incluso a burlarse del llanto de las madres, a las que les echaba en cara no haber llorado en el momento en que se habían quedado preñadas. Los testimonios más altos son los de quienes —como Scipio Slataper o Giani Stuparich— fueron a la guerra sin estultos entusiasmos y con un concienzudo sentido del deber, críticos respecto a la guerra en sí misma. De este filón es del que nacerá más tarde el mejor antifascismo, patriótico y antinacionalista.

En la inicial euforia bélica de muchos escritores hay una falta de fantasía que deja asombrados. «Creíamos conocer los horrores de la guerra», dirá Elody, «y en realidad no conocíamos sino nuestra exaltación». Voluntarios de todos los frentes saludaron la guerra con alborozo, al comienzo, como una extraordinaria y noble aventura, si bien dolorosa, y necesitaron experimentar en persona las carnicerías inhumanas y seriales de Verdún, del Carso o de Galitzia, para abrir los ojos a su horriblemente prosaica realidad, inhumanamente repetitiva y burocrática. Es raro necesitar que un cáncer nos devaste para saber que no tiene nada de entusiasmante; esa falta de fantasía es la que lleva siempre a la ruina. Se muere también porque no se es capaz de imaginar que se puede morir. Soñar un repentino «hombre nuevo» en lugar de renovar pacientemente la humanidad es asimismo un indicio de escasa fantasía. Un escritor como Ernst Jünger cantó a la guerra como una experiencia dionisiaco-tecnológica y como una experiencia-límite de la sensibilidad, pero, coherentemente, no cambió de actitud después de Verdún, porque sabía que la guerra era Verdún. También en este caso, las masas de soldados anónimos, enviados a morir sin saber por qué, habían comprendido en sustancia la verdadera naturaleza de la 1 guerra, que los aniquilaba y que sin embargo sabían afrontar, mejor que muchos poetas e intelectuales que hablaban como posesos.

En un debate en *Il Tempo* entre Franco Cardini y Giano Accame sobre la guerra de Irak —una de las páginas más verdaderas e inteligentes escritas sobre este tema—, Accame se preguntó si en 1914 (para los italianos, en 1915) ir a la guerra estaba bien o mal, respondiéndose que no lo sabía o que consideraba que estaba más bien mal, pero que estaba seguro de que, si hubiera vivido en aquel momento, hubiera ido, incluso como voluntario. A veces es posible hacer cosas justas que luego resultan equivocadas sin dejar de haber sido, en aquel momento, justas. Resulta fácil pensarlo ante aquella generación que se sacrificó en la Gran Guerra sin dejar de ser capaz, como Elody, de reconocer asimismo los límites o el deslumbramiento de su pasión. «Adiós, Leopolis, tumba de los pueblos», cantaban los triestinos reclutados por el ejército austríaco mientras marchaban hacia las masacres de Galitzia.

Corriere della Sera,
12 de junio de 2004

41. SERVIDUMBRE Y GRANDEZA MILITARES

En la vieja película *Gunga din*, extraída de la balada homónima del gran Kipling, el protagonista —un indio que sirve en el ejército británico como aguador— quiere ser él también un soldado y se siente orgulloso cuando, al caer en un combate afrontado con valentía, oye decir, de labios de uno de los oficiales: «un buen soldado». Esa página refleja desde luego la ideología imperial de Kipling, que incluye asimismo algunas inaceptables celebraciones de la guerra y de la supremacía del hombre blanco. Pero un gran escritor trasciende a menudo, a veces incluso sin darse plenamente cuenta, los límites de sus convicciones ideológicas y canta también lo que contradice a estas últimas. En esa balada, Kipling —que a veces se siente obligado a la brutalidad, pero es grande en la representación de la sombra, de la valentía, la fraternidad, la dolorosa y anárquica oscuridad de la vida, de su precariedad— eleva al humilde aguador indígena muy por encima de los oficiales ingleses y quizás hasta de la misma bandera por la que se sacrifica. Si a Borges le gustaban tanto sus relatos épicos, sanguíneos y angustiosos, a Brecht le entusiasmaban —hasta llegar a la imitación creativa— sus broncas baladas cuarteleras, con sus maltrechos soldados que, tras haberse jugado el pellejo en el puerto de Khyber, al volver a su patria no se les permitía la entrada en los cafés londinenses.

La obra de Kipling —y de otros escritores— demuestra que el mundo y el *ethos* militar pueden ser el espejo no tanto de una enfática gloria o de unas musculosas virtudes, cuanto de la vida, de su mezcla de orden y desorden, de solidaridad y conflicto, de victorias y reveses que tienen lugar desde luego no solo en el campo de batalla y que a veces exigen que los afrontemos, incluso en la grisura cotidiana, con el coraje del intrépido soldadito de plomo del que habla la fábula de Andersen. Una grosera y pasota retórica antimilitarista, que hace años por ejemplo se expresaba en una serie de estupidísimas películas en las que lo militar era de antemano sinónimo de imbécil, impedía e impide afrontar realmente ese aspecto del mundo. Como es natural, lo mismo que la mayor parte de los hombres, también los militares son a menudo los peores enemigos de sí mismos y contribuyen activamente, sin saberlo, a su propia denigración, suministrando abundantes motivos para ello.

La retórica militarista de las banderas al viento, las fanfarrias nacionalistas, la exhibición de músculos y de ramplona virilidad y los ampulosos discursos son la negación del auténtico amor a la patria y del silencioso trabajo de cada día para construirla y mejorarla. Esa retórica, cada vez más en desuso pero pertinaz todavía como un moho que hubiera echado raíces en las piedras, es en parte la responsable de esa retórica antimilitarista de triviales chascarrillos que impiden enfrentarse, incluso dura y críticamente, con la realidad militar, porque lo único que saben ver es su caricatura. Por ejemplo en la película *La vida es bella* de Benigni, la escena, potencialmente genial, en la que el protagonista, en el *lager* nazi, traduce, para tranquilizar a su hijo, en las imaginarias reglas de un juego las terribles amenazas gritadas en alemán por el soldado nazi, está echada a perder por completo porque se representa al soldado como a un bobalicón de chiste, hasta tal punto ridículo que parece inocuo, cosa que por desgracia no eran los carniceros nazis. De esa forma se desvanece la espantosa atrocidad del *lager* y con ella el significado mismo de la jocosa invención que se le contrapone y que solo tiene sentido si se consigue transmitir lo terrible que fue la Shoà.

En este caso, el uso de un banal repertorio antimilitarista, evidente en la estereotipada figura del soldado, debilita la condena de la infamia. En ocasiones el mundo militar se presenta por lo demás como una autocaricatura. Las novatadas son a menudo una brutalidad idiota, pretexto y justificación de uno de los más bajos y viles impulsos humanos, el de dar rienda suelta sin riesgo alguno a la violencia a costa de quien no puede defenderse, el morbo de ensañarse cuando se es muchos contra uno. Es un comportamiento que deshonra al uniforme y a la bandera y que es menester reprimir y extirpar. Demasiado a menudo los militares lo defienden o en cualquier caso lo disculpan, como si se tratase de un juego un poco rudo, del que solo un niño se quejaría.

Claro que no se trata de parecerse a la princesa del guisante del cuento, tan delicada ella que no podía dormir a causa de un guisante en la cama por muchos colchones que se le pusieran encima; está bien reírse de la mamitis que se conmueve si a algún muchacho de uniforme le salen ampollas en los pies tras una marcha y no se me ocurriría nunca quejarme de algún que otro balde de agua fría recibido en su momento. Pero las novatadas —como ponen de relieve los numerosos sucesos trágicos que se han producido en los cuarteles— no son la expresión de una ruda familiaridad con la inmediatez física de la existencia ni una iniciación al valor; al igual que muchos falsos ritos de iniciación, que encubren los más variados atropellos, son una cobardía cruel, un linchamiento en potencia.

Sobre la muerte del soldado paracaidista Emanuele Scieri en el cuartel de Pisa no es posible decir nada antes de que la investigación haya verificado definitivamente los hechos. Desde luego que si el muchacho hubiera sido obligado por algunos de sus compañeros a subir por la escalera desde el exterior y se hubiera caído por ello y hubiera permanecido durante horas agonizando sin que le socorriera ninguno de sus perseguidores, que se dieron a la fuga aterrorizados, se trataría, como ha escrito Mino Fuccillo en *Il Piccolo*, de una abyecta cobardía de personas brutales e incapaces de afrontar las consecuencias de sus actos. No sería tranquilizador saberse defendidos por semejantes personas en el campo de batalla.

Hay que aclarar la muerte de ese muchacho, que es el de todos nosotros, sin paños calientes que valgan. Los militares tienen que sentirse amparados, no amenazados por la búsqueda de la verdad; no tienen que sentirse como una guarnición asediada por el país, sino identificarse con el país que están llamados a defender, protegiendo la vida de sus ciudadanos. Las declaraciones de alguno de los oficiales han sido en cambio desconcertantes, por no decir nada del hoy ya tristemente célebre «Borrador» del comandante de la brigada Folgore, un texto tan impresentable que podría ser considerado, por parte de quien fuera, como una polémica parodia de los pruritos belicosos que expresa. La interpretación parece arriesgada, aunque una de las más llamativas características de nuestra época de la comunicación es la creciente imposibilidad de distinguir las cosas que se dicen seriamente de su parodia; las afirmaciones de Hillary Clinton acerca de los traumas sufridos por su consorte durante la infancia por parte de la madre y de la abuela podría haberlas dicho, tal cual, Woody Allen para poner en ridículo a la augusta pareja presidencial.

En muchos casos, durante los últimos años, la actitud de algunos altos cargos de las fuerzas armadas ha sido poco solvente o discutible y no ha hecho justicia al trabajo de muchos oficiales y soldados. Pero transformar la crítica, en muchos casos obligada, o la búsqueda de la verdad, sin contemplaciones para nadie, en una denigración indiscriminada y en una sátira con mala baba sería, ha escrito Sergio Romano en el *Corriere della Sera*, una irresponsabilidad nacional. El mundo sería desde luego infinitamente más hermoso si no existieran los ejércitos, es decir si no fueran a veces necesarios, del mismo modo que sería más hermoso si no existieran las enfermedades ni por consiguiente los médicos. Un pacifismo integral, que persiga el rechazo a las armas en cualquier circunstancia, es un ideal altísimo, tal vez el más alto, con tal de que tome conciencia y asuma las consecuencias de su forma de actuar. Sin ejércitos, a Hitler no le habría parado nadie los pies y hubiera habido muchos más Auschwitz. De igual modo uno puede decidir —en nombre de la sagrada prohibición de matar (y matar también inocentes, como sucede en cualquier guerra) — no desenvainar la espada, porque el Evangelio es más grande que Maquiavelo, pero hay que saber cuál es el precio que se paga por ello y que se hace pagar a los demás.

La vida militar, vivida con autenticidad y no retóricamente, sugiere una visión melancólica de las cosas; una melancolía que se ataja por medio de la firmeza, pero que no por ello es menos profunda y consciente. Los grandes escritores militares —desde Raimondo Montecuccoli, oficial del imperio de los Habsburgo, hasta Von Moltke, «el pensador de batallas», victorioso en Sedán frente a Napoleón III, pasando por el mariscal Chu Teh, el estratega de la larga marcha del ejército rojo chino— no se abandonan al énfasis, sino que expresan un ponderado reconocimiento de las cosas, un sentido de la incertidumbre de la vida que alimenta el esfuerzo sin embargo desilusionado por controlarla, una poesía de la geometría que la razón persigue continuamente y la irregularidad de la existencia continuamente trastorna. Para comprender el mundo militar —también para oponerse a él— lo que hay que hacer no es recurrir a choteos triviales como los del cuartel, sino a la extraordinaria literatura que ha representado ese mundo con libertad y con respeto; piénsese en los soldados y los oficiales de Joseph Roth, en el coronel Chabert de Balzac, en su lealtad triturada por los despiadados mecanismos de la sociedad civil, en el sargento en la nieve de Rigoni Stern o en la soledad y la humanidad de los personajes retratados por Alfred de Vigny en su obra maestra *Servidumbre y grandeza militares*, acaso el libro más importante sobre el tema, ejemplar ya en su mismo título.

La soledad y la melancolía son inevitables para todo espíritu con rectitud de sentimientos que tenga que ver con la guerra. Incluso la más justa o necesaria de estas es horrenda y solo quien la acomete a su pesar es

un ser verdaderamente humano. Durante el conflicto en Kosovo, había una radical diferencia entre quienes participaban en él porque lo consideraban —aunque fuera erróneamente— un compromiso que había que respetar y quienes, como Blair, parecía que tomaran parte en él con un celo bobalicón, casi con gusto. Su gran compatriota Wellington habría tenido que enseñarle que —como dijo en Waterloo— lo más horroroso del mundo, después de una batalla perdida, es una batalla ganada. Fue un soldado el que pronunció esa condena de las atrocidades de la guerra.

Corriere della Sera,
26 de agosto de 1999

42. LAS GUERRAS SE PIERDEN

Al emperador Francisco José, escribe Joseph Roth en *La marcha Radetzky*, nostálgica y estremecedora epopeya del imperio habsbúrgico, no le gustaban las guerras, porque sabía que «se pierden». El sabio y venerable emperador sabía pues que la guerra es algo que todos pierden, incluso quienes al final se creen victoriosos. El rostro de la guerra es la derrota; al anochecer que descende sobre cualquier batalla le corresponde el *Miserere*, no el *Te Deum*.

Quien escribió esas palabras, en *La marcha Radetzky*, no era un pacifista amante de las manifestaciones, las asambleas y los ayunos, sino un soldado que había combatido fielmente por su patria y por su emperador en la Primera Guerra Mundial, que amaba las banderas y el olor a sebo de los cuarteles y que —precisamente porque había visto las grandes carnicerías y los entusiasmos, incluso generosos pero ingenuos y desprevenidos, que les habían allanado a estas el camino mediante la exaltación *a priori* de la guerra— conocía directamente la bestialidad, la banalidad, la insensatez, la cenagosa y sangrienta ramplonería de la guerra y de su fascinación. Joseph Roth, devoto de los estandartes y los grados de su ejército y desenmascarador de la idolátrica fiebre bélica, no es un caso aislado: con frecuencia se aprende a conocer —y a rechazar— la cara mortal y obscena de la guerra no solo y no tanto en las páginas de los ideólogos pacifistas, que no saben lo que es ni dónde nace ni de dónde saca su terrible seducción, cuanto de las páginas de quien se enfrenta cara a cara con su realidad, con sus motivaciones, a veces con su necesidad, pero sabiendo concretamente que se trata del mal.

Si se leen las extraordinarias páginas de *Servidumbre y grandeza militares* de De Vigny, se pone mucho más el dedo en la llaga de la desolación de la guerra que en muchas consignas pacifistas. El sabio Francisco José condescendía a los desfiles militares para posponer todo lo posible el momento de transformar la simetría de las hileras de aquellos soldados en el caos de una escabechina. Durante muchos años, el no a la guerra, siempre sacrosanto, se ha visto viciado con frecuencia por la facilonería y el sectarismo ideológico, que hacían que pudiera ser sospechoso de superficialidad gregaria —el placer de repetir acríticamente fórmulas genéricas— y de parcialidad. Las meritorias movilizaciones callejeras contra la arrogancia, la hipocresía y la superficialidad con las que el gobierno de los Estados Unidos preparaba la guerra en Irak, han pecado también de sectarismo, levantando justamente su voz contra la política del actual gobierno americano, pero no contra los crímenes mucho peores de otros regímenes imperantes en otros países: no se han visto arder las banderas de Estados en los que se lapidan a las adúlteras o se decapitan a los homosexuales. Esta parcialidad es extremadamente peligrosa, porque debilita a la causa de la paz y a la misma protesta contra la actual política del gobierno norteamericano, confundiéndola con un estulto y apriorístico antiamericanismo, que no tiene nada que ver con la paz ni con la guerra.

La justa crítica a la política de Bush parece a veces distorsionada por una insensata equidistancia entre Bush y Sadam, como si fuera lo mismo ser ciudadanos estadounidenses que súbditos o esclavos del régimen de Bagdad. La guerra de Irak es un error desastroso no porque Sadam Husein, tanto vivo como muerto, merezca respeto, sino porque no se puede bombardear Palermo para eliminar a los delincuentes mafiosos, porque otros países tal vez aliados de Occidente tienen regímenes tan desdichados como el que ahora agoniza en Irak, porque ningún Estado puede erigirse en juez y en policía del mundo y sobre todo porque no es lícito ser aprendices de brujo y desencadenar un proceso que podría provocar inimaginables reacciones en cadena, peligrosas para el actual equilibrio de nuestro mundo.

Quien manda, democrática o tiránicamente, está a menudo bobalicona y obtusamente convencido de que tiene bajo control el juego al que da comienzo. Lo estaban los gobernantes de 1914, todavía después del atentado de Sarajevo, persuadidos de que todo se resolvería con alguna guerrita local e incapaces de pensar que estaban poniendo en marcha una inmensa carnicería. Por un análogo proceso psicológico,

probablemente también los médicos y los científicos se hubieran reído de quien les hubiese dicho, al final de la guerra, que podía difundirse una epidemia de gripe capaz de ocasionar todavía más víctimas que la propia guerra, como de hecho ocurrió con la así denominada gripe española.

Lo que da pavor, hoy en día, es la inconsciencia con la que se sopla en el fuego de un volcán. En este sentido, el movimiento pacifista —con sus dimensiones que dejan pasmados a todos, tanto a los adversarios como a los partidarios de la guerra— representa un poderoso antídoto, un elemento real de esperanza. Por encima de las deletéreas instrumentalizaciones políticas y de las retóricas sectarias, inevitablemente presentes en un movimiento tan amplio y variado, este representa, por primera vez, una fuerza política real, que revela una inteligencia concreta de la nueva y distinta situación en la que se halla el mundo y una concreta voluntad de afrontarla. Durante medio siglo, la guerra fría entre los dos bloques bloqueó y eliminó, para Europa y Occidente, la posibilidad misma de cualquier guerra; los conflictos se libraban, sangrienta y criminalmente, en otras partes, *in corpore vili*, en otros continentes. Ahora esa situación se ha desbloqueado, con un indecoroso derrumbe del mundo comunista, que se ha venido abajo por osteoporosis, pero se ha desbloqueado todo, incluida la posibilidad de las guerras.

Tras las alianzas necesariamente rígidas e inmutables de la guerra fría está surgiendo un nuevo período, de alianzas inestables y mudables, de nuevas conflictualidades, de nuevos problemas. Hundido el rígido sistema bipolar, se vuelve a un género de situación como la que precedió a la Primera Guerra Mundial; las grandes y pequeñas potencias se han liberado de la tutela de los dos árbitros y la solución posible para sus problemas vuelve a ser la guerra. Esta —que solo parecía hipotizable en la forma de un apocalipsis nuclear global— vuelve a ser, como era tradición, una eventualidad «normal», la continuación de la política con otros medios, como decía Clausewitz, como ha ocurrido siempre y como podría volver a ocurrir. Con la diferencia de que la dimensión global que hoy día ha asumido cualquier problema y los espantosos medios de destrucción que hoy están a disposición de cualquier estadito o hasta de cualquier organización terrorista pueden transformar todo conflicto, por local que sea, en una mecha que haga saltar por los aires al mundo. Los millones y millones de personas que protestan ante esta guerra son los que mejor se dan cuenta de ese peligro y quieren anularlo. Es reconfortante que sean tantos, que sean una fuerza, una potencia política real. No son abstractos utopistas, sino políticos realistas; ya no se parecen a desquiciados contestatarios, sino más bien a aquellos ordenados soldados contrarios a la guerra que le gustaban a Joseph Roth y a su emperador.

Corriere della Sera,
22 de marzo de 2003

43. LA GUERRA Y LA SOMBRA DEL MAL ABSOLUTO

El centro del mundo es hoy día Oriente Medio, un centro sangriento y trágico que podría extenderse y asumir dimensiones catastróficas incalculables. Todo conflicto desencadena sentimientos, psicosis y pulsiones colectivas, no necesariamente vinculadas a sus causas reales: rencores nacionales y sociales, prejuicios raciales e ideológicos, énfasis del choque de civilizaciones. Pero cuando está por medio Israel se desencadena fatalmente también algo más, un terrible valor añadido que se suma y se entrelaza con los problemas políticos concretos del momento, enturbiándolos y ampliándolos. Las críticas —justas o equivocadas— a la acción de un gobierno israelí ceban toda la mecánica del antisemitismo, desencadenándolo indistintamente o bien sacándolo a relucir para atribuirle la torva motivación y el origen de toda crítica.

No se trata solo de las esvásticas con las que algunos dementes embadurnan las paredes y ni siquiera de los delirantes deseos de destrucción de Israel expresados por irresponsables líderes políticos. La Shoà, que por sí misma no tiene que ver con el conflicto entre árabes e israelíes, proyecta su sombra sobre casi cualquier aspecto y cualquier juicio y toma de posición al respecto. El antisemitismo es cualitativamente distinto de los demás odios raciales o ideológicos, por más que estos sean igualmente abyectos, porque se nutre de siglos y ha culminado en un ápice supremo del mal, es decir en la Shoà. La crítica a Israel —un Estado específico que, como cualquier otro, se comporta mejor o peor según las fuerzas políticas que lleven las riendas— se convierte en crítica a los «judíos», incluso a quienes nada tienen que ver con los méritos o deméritos de la política israelí. Por otro lado, también por parte israelí se observa a veces la tendencia a tildar de «antisemita» a cualquier desacuerdo respecto al comportamiento de su gobierno, como si se exigiera de antemano ese «filosemitismo» que es lo peor después del antisemitismo, porque revela una mala conciencia y una relación artificiosa con una parte —y una parte tan importante— de la humanidad.

Este equívoco tiende a enredarlo todo, pero después de la Shoà es tal vez inevitable, porque las proporciones y las modalidades de la Shoà la han transformado, dentro de la conciencia y de la sensibilidad, de una historia criminal en un evento metafísico, en mal absoluto y por consiguiente en algo que está siempre latente y presente en la historia y en la percepción de la historia. Esta se convierte en Holocausto, en Historia Sagrada, con toda la violencia, lo terrible y a veces la maldición de lo Sagrado, cuando ello no es el simple y espontáneo respeto por todo lo que vive, sino la irrupción de una fuerza devastadora. Como es natural, la tremenda preeminencia judía en lo que al sufrimiento se refiere no significa y no puede significar monopolio o pretensión de monopolio del sufrimiento, con el riesgo de relegar al olvido otros sufrimientos de otros individuos y otras gentes, menores que la Shoà en el curso de las vicisitudes del mundo, pero espantosos también, y que deben ser recordados.

De alguna manera, la Shoà no puede y no debe quedar insertada y «superada» en una consideración histórica, en esa historia que, como decía Croce, está más allá de la hoguera, donde no vive la ira enemiga; está en nuestro ADN, nos condiciona, determinando un cortocircuito entre la dimensión histórica, temporal, política y social de nuestras acciones y de nuestros juicios, y un absoluto que resquebraja y hace difíciles la flexibilidad, el sentido de relatividad de las cosas y los ajustes provisionales con los que parcheamos la imperfección de nuestra condición humana. Hace tiempo hablaba con un amigo, procedente del judaísmo oriental y residente desde hacía años en Israel, de esta singularísima y única presencia de la Shoà, ambos igualmente turbados tanto por la idea de que un día esa presencia pudiera ser amortiguada y entregada a la así denominada (y en estos casos impensable) serenidad del juicio histórico, como por la idea de que pudiera paralizar para siempre todo juicio histórico.

Hoy arrecia una vez más la tragedia. Toda tragedia nace de contradicciones irreconciliables, como la que se produce entre el derecho-deber de defenderse reaccionando contra el terrorismo y las consecuencias de

esa reacción, que recaen en su mayor parte sobre inocentes e inermes. La tragedia de Israel no es hoy solamente su amenaza de destrucción, sino su imposibilidad —dada la situación que se ha venido a crear— de ser un Estado capaz y deseoso de dar a todos sus ciudadanos, por consiguiente también a los palestinos de ciudadanía israelí —que no son pocos—, la misma dignidad y las mismas posibilidades.

Y de esta forma tal vez la gran tragedia palestina no es la de quien en el pasado perdió su tierra, en uno de los muchos dramas padecidos igualmente, durante el siglo pasado, por muchas gentes y comunidades y que no es posible corregir más tarde con nuevos conflictos que desencadenan nuevos éxodos y desarraigos. Hoy en día, incluso un ciudadano israelí de etnia palestina ajeno a todo antisemitismo y fundamentalismo se encuentra con una extrema dificultad objetiva de ser y sentirse un ciudadano leal e integrado en toda regla. Mientras exista una situación de este tipo —y no se ve cómo pueda cesar— la guerra y la violencia, latentes o explosivamente manifiestas, tendrán siempre la última palabra.

Corriere della Sera,
22 de julio de 2006

44. GUERRA E HIPOCRESÍA

Las noticias sobre el reportaje —transmitido por Rai News 24 y obstaculizado por Mediaset— acerca de los soldados italianos que intervinieron en las batallas de los puentes en Nassiriya el año 2004 y las reacciones y discusiones provocadas por esas escenas de la guerra de Irak me recuerdan un cuento judío que se remonta a hace casi un siglo. Un judío de Galitzia, llamado a filas por el ejército austríaco durante la Primera Guerra Mundial, se somete —a regañadientes, como hombre pacífico que era, pero con docilidad— a la disciplina militar, a las maniobras, a las marchas y a la vida de trinchera, hasta que una noche, tras haber recibido la orden de atacar las posiciones rusas, sale a campo abierto y avanza arrastrándose hacia sus líneas, con el fusil y la bayoneta en la mano, pero, cuando los rusos empiezan a disparar, se levanta indignado, gritando: «¿Pero estáis locos o qué? ¡Es que no veis que aquí hay gente!» y cae fulminado.

No son desde luego los muertos, italianos o iraquíes, los que me han hecho evocar este amargo sentido del humor, sino las lágrimas de cocodrilo, el desdén biempensante y el falso estupor escandalizado de quien se ha llevado las manos a la cabeza ante esas imágenes o ha juzgado prudente no mostrarlas. Aquel cuento judío, por lo demás, es todo lo contrario que cómico; coherentemente a la cultura de la que nace, es una humanísima denuncia del cruel, impensable e inaceptable absurdo de la guerra y de las muertes que provoca. Pero la guerra es, precisamente, violencia, muerte, barbarie, tragedia irremediable de vidas desgajadas para siempre, brutalidad y envilecimiento. Por todas estas razones, se puede decidir no enzarzarse en ella, bajo ningún concepto (como quieren los pacifistas a ultranza) o en cualquier caso —cosa racionalmente más factible e imaginable— pensarlo bien antes de enzarzarse, buscar todos los medios posibles para evitarla. Pero si se hace, no nos podemos asombrar y mucho menos escandalizar de que alguien dispare, grite, blasfeme, mate o muera.

Se puede y se debe, incluso en la guerra, impedir todo crimen inútil y suplementario (torturas, represalias indiscriminadas, malos tratos a los prisioneros) y castigar con dureza, cuando eso ocurra, a los autores de tales delitos. Pero no se puede pretender librar una guerra y ser al mismo tiempo palomas de la paz; enviar a soldados armados fingiendo que se trata de monjas equipadas solamente con rosarios y medicinas. Si se envían soldados armados, se hace porque se supone que pueda producirse la necesidad —o por lo menos lo que podría considerarse como tal— de usar esas armas y las armas, cuando se usan, matan y exponen a un riesgo de muerte a quien las usa. Se puede albergar la esperanza de que estas no lleguen a utilizarse nunca, de que su sola presencia actúe de forma disuasoria para desaconsejar la violencia, pero también es verdad que la disuasión solamente funciona si hay voluntad, en caso necesario, de usarlas.

Puede haber acciones bélicas realizadas no por ningún deseo de conquista, sino para proteger a víctimas inermes de otras violencias, para defender o para defenderse; en este caso se podrá considerar, con razón o sin ella, que esas acciones de guerra son inevitables, necesarias o justas, pero es preciso saber siempre que se trata de guerra y no nos podemos maravillar ni escandalizar de que, en el curso de tales acciones, puedan morir no solo combatientes, sino también civiles inocentes. La guerra contra el Tercer Reich era algo obligado, pero ciertamente comportó la muerte no solo de los criminales verdugos de Auschwitz, sino también de inocentes.

Es hipócrita asombrarse al oír y ver, en el vídeo objeto de las recriminaciones, a soldados italianos que disparan, blasfeman, se excitan en el fuego de la batalla o se complacen al apuntar bien; eso es lo que sucede en la guerra, en la tensión del enfrentamiento y con el sentimiento de la posibilidad de morir. Es falso y retórico criticar todo eso cómodamente tumbados en casa, sin experimentar ni haber experimentado nunca lo que ocurre en esos momentos. Es también hipócrita hablar de «misión de paz»; se puede considerar que la intervención bélica en Irak es justa y sirve para impedir hipotéticas violencias peores en el futuro, pero se trata en cualquier caso de una intervención bélica; si se tratara de intervenir solamente con medios

pacíficos, se mandarían allí a las ursulinas y no a los carabineros y a otros cuerpos del ejército. Del mismo modo, los militares italianos muertos deben ser honrados como soldados caídos en una guerra y no como párvulos que han perecido en un atentado. No nos podemos tampoco indignar porque el enemigo les dispare, porque si se ha intervenido es precisamente para imponer un determinado orden mediante la fuerza y no nos podemos maravillar si ese enemigo, denunciado desde el principio como un enemigo feroz, sanguinario y peligroso para el mundo entero, no se comporta como un corderillo. En caso contrario razonaríamos como las franjas extremistas y violentas de los movimientos antiglobalización, que atacan con barras de hierro a la policía, pero después protestan si la policía usa sus porras.

El reportaje, por lo que se deduce de las noticias, no revela ningún bárbaro crimen de guerra por parte de nuestros militares, que si así fuera habría que denunciar y perseguir, sino escenas de guerra, horrendas como cualquier otra escena de guerra. ¿Acaso los timoratos y calculadores gerentes de Mediaset consideran que los italianos no saben lo que es una guerra, que creen que es algo hermoso y caballeresco o piensan que la misión en Irak es un encuentro de la amistad? Estas pudibundas hipocresías, injustas en relación a los soldados implicados en esa batalla, se suman a muchas otras falsificaciones que desde un buen principio han deformado la realidad de la guerra de Irak.

Se ha querido dar a entender que quien se oponía a esta insensata guerra era un ingenuo pacifista a ultranza y ahora, ante la realidad de la guerra, fingen escandalizarse como el pacifista más desprevenido o como un colegial. Se ha querido dar a entender que quien se oponía a esta insensata guerra era un amigo de Sadam o de los fundamentalistas islámicos enemigos suyos y nuestros, mientras que quien se ha opuesto a esta guerra —como la Iglesia— lo ha hecho por Realpolitik, más en nombre de Maquiavelo que de Gandhi, con la conciencia de que Occidente estaba enfilando por un camino equivocado, peligroso y desastroso para el propio Occidente, o sea para nosotros, que, cualesquiera que sean nuestras ideas políticas, somos Occidente y por eso tenemos el derecho y el deber de preocuparnos por los errores de quien lleva sus riendas. Si alguien quisiera que Italia invadiera Mongolia para mejorar su democracia, nos quedaríamos pasmados, pero no porque nos hubiéramos vuelto repentinamente menos italianos o más filomongoles, sino a causa de nuestra preocupación, incluso egoísta, por la insensatez de ese plan.

Precisamente porque estamos —y no podemos no estar— con los Estados Unidos y con Occidente, nos preocupa cualquier paso suyo-nuestro dado catastróficamente en falso. Ahora más o menos todos, en su fuero interno, parecen convencidos de que intervenir en Irak ha sido un error y de hecho se proyecta, desde casi todas las partes, el retiro, pero no debido a que Irak se haya convertido mientras tanto en una democracia escandinava. Lo mejor es que esta guerra, que jamás habría tenido que comenzar, acabe cuanto antes; hasta ese momento tenemos que llamarla con su verdadero nombre, sin la vileza y la hipocresía de no querer ver que nuestros soldados, que mandamos a esa guerra, están enzarzados en una guerra.

Corriere della Sera,
12 de diciembre de 2005

45. METAMORFOSIS DE LA GUERRA

Aparte de las obvias, sacrosantas y descontadas reacciones de horror generadas por las matanzas terroristas, de la piedad por sus víctimas y el miedo a poder formar parte el día de mañana de estas —riesgo al que está expuesto cualquiera, independientemente de sus posiciones políticas y de sus sentimientos caritativos o enconados respecto a su prójimo—, los devastadores atentados de estas semanas y estos días nos obligan a constatar que, entre las sobrecogedoras transformaciones que han modificado y modifican nuestra realidad, se encuentra también la transformación de la guerra, como ya intuyeron y analizaron genialmente hace años, mucho antes del 11 de septiembre, los generales chinos Qiao Liang y Wang Xiangsui.

El terrorismo ya no es un episodio aislado, clamoroso pero sumergido enseguida por el curso de las cosas; es una guerra y una guerra que no afecta solamente a situaciones al rojo vivo y conflictos locales, como en el pasado, sino al mundo entero. Ya no se trata de pequeños grupos que, con medios y acciones anómalas respecto a las habituales modalidades bélicas, arremeten contra un adversario, y tampoco de núcleos subversivos concretos que arremeten contra las instituciones, con la esperanza de revocar el orden social vigente o de favorecer oscuras maniobras políticas, como sucedió en años no muy lejanos en Italia. Ahora se trata de una guerra, semejante y opuesta a la tradicional: una organización clandestina ataca ferozmente Nueva York, cosa que no consiguió y no podía conseguir la aviación del Tercer Reich; y bombardea con sus bombas Londres, como la *Luftwaffe* de Hitler.

Ante una guerra —aparte del dolor por los muertos y el miedo a morir— se pueden realizar distintas consideraciones. Podemos enmarcarla —y debemos hacerlo, si lo que nos proponemos es afrontarla objetivamente y por encima de nuestros temores e intereses— en el conjunto de la historia, situando a la violencia que nos afecta en el marco de la totalidad de los acontecimientos que la precedieron y generaron: es lo que ha hecho —con especial valentía, dado el momento trágico y su papel político— el alcalde de Londres, compañero de partido de Blair, al recordar las violencias cometidas en el pasado por Occidente y al observar que cada uno combate con las armas que tiene a disposición, tanques y aviones o bombas. Podemos recordar también que Beguin llevó a cabo sangrientas acciones terroristas y más tarde, en circunstancias y funciones distintas, recibió el Premio Nobel de la Paz, como si se quisiera dar a entender que es la victoria o la derrota del terrorismo lo que decide si este tiene razón o está equivocado. Estas observaciones del Lord Mayor londinense son justas y sirven para recordar, debida y oportunamente, que, junto a las víctimas bárbaramente asesinadas estos días y justamente lamentadas por todo el mundo, ha habido y hay muchas otras, muchísimas otras masacradas igual de bárbaramente sin que el mundo y la conciencia del mundo sintieran ni sientan remordimientos ni sepan siquiera de su existencia.

Estas consideraciones sirven sin embargo de poco ante el hecho de que quien las realiza se encuentra también expuesto al riesgo de saltar por los aires a causa de una bomba puesta en el metro; en este momento, en la pequeña Trieste que no atrae la atención del mundo, estoy probablemente más al abrigo que quien tiene que atravesar Londres para ganarse el pan, pero, dados los numerosos viajes a los que me obliga mi trabajo, no sería estadísticamente imposible que me tocara también a mí. Después de todo, ha sido una casualidad que me encontrara en Londres hace tres meses y no hace tres semanas. Por consiguiente, sean cuales sean o puedan ser los orígenes, las motivaciones, las causas o la realidad de la que nace el terrorismo, erradicarlo equivale a protegerme también a mí, a mis amigos, a todo el mundo. Pero ¿cómo podemos derrotarlo? Desde luego hace falta suprimir todas sus causas, y en primer lugar nuestros errores y nuestras culpas, que pueden crear situaciones en las que el terrorismo arraigue con mayor facilidad. Sin embargo, aparte de este obligado plan de futuro, es necesario erradicar su realidad presente, su furia, que es autónoma y prescinde hoy día de cualquier génesis histórico-político-social.

Pero ¿cómo ganar esa guerra? A veces parece como si Occidente tuviera puesta su confianza en una

visión y una táctica bélica anticuadas, superadas por esa transformación global y capilar de la guerra que analizaron los dos estrategas chinos. La invasión de Afganistán y de Irak, si se proponía extirpar el terrorismo, ha sido una respuesta técnicamente anticuada a una situación nueva; el terrorismo de hecho ha aumentado y en Irak las víctimas cotidianas son tan cuantiosas que ya ni siquiera suscitan ninguna emoción, como denunciaba Ernesto Galli della Loggia en el *Corriere della Sera*, tal vez debido también a que se tiende a sobrevolar sobre el asunto en la medida en que pone de manifiesto el fracaso de la empresa. La desastrosa invasión soviética de Afganistán, que fue condenada moralmente en lugar de ser tachada en primer lugar por su estupidez, no ha enseñado realmente nada. El otro día, charlando durante la sobremesa, uno de mis hijos me llamaba la atención sobre el hecho de que, hasta hace pocos años, la distancia entre el poder y los pequeños grupos rebeldes, con el desarrollo de la tecnología, había ido creciendo cada vez más, mientras que hoy es el progreso tecnológico lo que permite a una organización secreta desafiar a la mayor potencia del mundo y disponer de armas no demasiado distintas a las suyas, de la misma forma que en la edad de piedra tanto el jefe de la tribu como el último de los rebeldes disponían de la misma porra.

Cerrar las fronteras o expulsar no ya, como es debido, a individuos de comprobada peligrosidad, sino indiscriminadamente a personas procedentes de zonas vagamente asimilables al terrorismo, es también no solo injusto, sino ineficaz, y contrasta con esa circulación y esa globalización que constituyen, para bien y para mal, nuestra realidad y que es patético hacerse la ilusión de frenar. Como escribió Sergio Romano en el *Corriere della Sera*, se combate al terrorismo siendo fieles a la normalidad cotidiana, no dejándose intimidar, continuando con la creación de esa vida de diario que aquel aspira a destruir, viajando en metro a pesar de las bombas, incluso por el hecho de que no es la muerte la peor de las desgracias («Morir es necesario, morir es menester, mostrar el culo sin la menor timidez», dice un refrán de mi tierra) sino una vida cercenada y acorralada.

A una situación nueva hay que hacerle frente, para no ser derrotados, con métodos nuevos. Un profano piensa intuitivamente que establecer en primer lugar una red eficaz de infiltrados podría conseguir acabar con el terrorismo desde su nacimiento, pero es ridículo que un profano dé su opinión sobre estas cosas. La reacción inglesa, con su flema y su compostura, es ejemplar, y representa tal vez una de las mejores respuestas posibles. Los terroristas han asesinado a muchas personas, pero si su matanza no incide ni siquiera mínimamente en la actitud de los ingleses, esa es ya de por sí una derrota para ellos. Inglaterra venció la Segunda Guerra Mundial también por el hecho de que Churchill, mientras Londres era salvajemente bombardeada, se preocupaba ostentosamente por la salud de algunos macacos del zoo de Gibraltar.

Corriere della Sera,
24 de julio de 2005

46. «NON, JE NE REGRETTE RIEN»

«*Non, je ne regrette rien*», no lamento y no reniego de nada, dice una famosa canción de Edith Piaf, que le gustaba mucho también al hermano Luc Dochier, uno de los siete monjes trapenses degollados por los fundamentalistas islámicos en Argelia el año 1996, que fueron conscientemente hacia la muerte sin dejarse intimidar y sin dejar de amar a aquella tierra y aquella civilización. El hermano Luc era viejo y había dispuesto que en su entierro se cantase esa canción, demostrando así que la fe, libre de biempensantes y timoratas beaterías, es también un cálido y ufano amor a la vida en toda su integridad. Es probable que a él le fuera más fácil que a nosotros decir que no renegaba de nada, porque su existencia debe de haber estado, como es verosímil, mucho más libre de miserias, bajezas y errores. Pero también quien carece de su valor tiene que afrontar, antes o después, el balance de su existencia y tiene que saber aceptarla íntegramente aun reconociendo, confesando y condenando sus equivocaciones y sus culpas, sin reprimir nada, sin disfraces y sin exhibicionismos, sobre todo sin engañarse a sí mismo y sin querer hacerse creer nada.

Esta asunción de responsabilidad afecta a todos los aspectos de la vida, privada y pública; afecta también a la política terreno en el que tan fácil es dejarse deslumbrar —en especial en un siglo políticamente terrible como el que acabamos de concluir— y en el que dejarse deslumbrar es a menudo desastroso, porque afecta al destino, a la vida y la muerte de muchas personas y a veces de colectividades enteras. Los totalitarismos, en particular, deslumbran con facilidad incluso a inteligencias extraordinariamente agudas y generosas; grandes y nobles escritores han sentido simpatía por el nazismo o por Stalin. Seguimos amándoles, pero sin embargo esas aberraciones forman parte de su, por lo demás, generosa persona.

Un problema parecido se les ha planteado en estos años en Italia a quienes han militado, no hace mucho, en la extrema izquierda extraparlamentaria —compartiendo por lo menos en teoría sus consignas de revocar con los medios que fuera, incluso si eran violentos, el sistema capitalista burgués y sus instituciones liberales y democráticas— y hoy se encuentran desempeñando cargos de poder de ese mismo «sistema» (como se acostumbraba a decir en la jerga revolucionaria) e identificándose con él. No son pocos los exmilitantes de movimientos que por lo menos apoyaban al terrorismo rojo que hoy ocupan puestos de relieve en la actual jerarquía social. El fenómeno no es, en sí mismo, raro y no solamente debido a que —como dice otra vieja y famosa canción, si bien mucho menos hermosa que la de Edith Piaf, *Signorinella pallida*— veinte años después el enamorado romántico lleva capa y es notario.

El extremismo revolucionario completamente al margen del contacto real con la sociedad y sus procesos, como era el extremismo de los ensangrentados años setenta, es a menudo la lógica premisa para un posterior transformismo reaccionario. Quien aspira a la revolución total e inmediata, al mundo definitivamente (y a menudo sangrientamente) redimido para mañana por la mañana —pensando que tirar huevos podridos contra unos grandes almacenes o incluso asesinar a un caballero son actos que instauran de una vez por todas la justicia y la igualdad, e ignorando el trabajoso e interminable esfuerzo que hace falta para crear justicia e igualdad—, al día siguiente por la mañana, cuando ve que la revolución no ha tenido lugar, que el Mesías no ha llegado, se convence de que es imposible o indeseable, de que la situación existente es inmodificable y de que es inútil cualquier intento de mejorarla. Y acaso escupe con escarnio en los ideales en los que había creído ciegamente (es decir superficial y falsamente). Querer la revolución entera y de inmediato es, objetivamente, un modo de no querer ningún progreso social, que siempre es relativo.

Esto puede ayudarnos a comprender por qué muchos aficionados a las barricadas de finales de los años sesenta o de los setenta son hoy —acaso con incoherencia subjetiva, pero con inconsciente coherencia objetiva— agresivos exponentes de la derecha o satisfechos hombres del *establishment*, como se decía antes.

Naturalmente cada caso individual es distinto y no se puede generalizar; ese itinerario ha sido recorrido, según los casos, con dignidad, con descaro o con inconsciencia. Pero quien predica que hay que destruir los libros porque son portadores de la falsa conciencia burguesa, como sucedía en el 68, es fácil que acabe más tarde por leer —o acaso por escribir— los libros más burguesitos que se pueda imaginar.

¿Cómo se comporta, respecto a su pasado, la generación que ahora mismo lleva las riendas del *establishment* que, hasta hace pocos años, soñaba con derribar, incluso con acciones violentas (si es posible realizadas más bien por otros)? También en este caso las respuestas de los distintos individuos son extraordinariamente distintas y no pueden ponerse ciertamente en el mismo plano. En líneas generales, no se nota para empezar esa profunda reflexión que es juntamente asunción plena y responsable de toda su vida y *mea culpa* radical del error y el mal cometidos. Predomina ora una desenvoltura casi complacida, semejante a la del ponderado padre de familia que recuerda las aventurillas de su juventud, ora una reconcentrada sabiondez, como la de quien, aun cambiando de bandera y de chaqueta, quiere continuar viéndolas venir y dando lecciones a los demás. Haber creído, en esos años, en el desmantelamiento subversivo del Estado, de la sociedad y del sistema democrático, y haber colaborado activamente en ese ataque, aunque sea sin cometer personalmente violencias ni delitos, es una responsabilidad que requiere un verdadero examen de conciencia. Aunque solo fuera haber considerado moribundo al capitalismo y victorioso al comunismo constituye un espejismo que debiera llevarnos a la autocrítica en relación a nuestra capacidad de juicio político-social.

Según la opinión personal de cada uno, era legítimo desear la victoria o la derrota del Occidente capitalista, pero era en todo caso ridículo creer en su inminente derrumbe. Quien ha sido líder de una lucha perdida no es menos digno de respeto que quien entonces estaba en el otro lado, y tiene derecho a cambiar de idea y a ir con la cabeza alta, pero quizás no pueda pretender ser líder también de las fuerzas contra las que antes luchaba y que son ahora vencedoras. Quien cambia de idea o se convierte tiene todo el derecho a ir con la cabeza bien alta como los demás, pero todo depende del estilo con que lo haga. Si Togliatti se hubiera convertido al Partido Republicano, yo, como elector de aquel viejo partido del «resurgimiento» italiano, me habría alegrado, pero me hubiera parecido discutible si también hubiese querido convertirse de inmediato en su secretario.

A veces los extremistas arrepentidos y convertidos parece que pretenden haber tenido razón entonces y tenerla también hoy, como si entonces hubiese estado bien no preocuparse demasiado de si Moro y sus escoltas o Vittorio Bachelet —por poner solo algunos ejemplos— eran asesinados y hoy (nada más que hoy) estuviese bien sentir horror por ello. Si alguien razona o siente de ese modo, cabe la sospecha de que reniegue de aquel pasado sobre todo porque su causa de entonces ha perdido la batalla y no porque considere que fuera, en sí misma, injusta. Demasiadas veces se advierte, en las tomas de distancia respecto a un pasado extremista, una coquetería no exenta de engreimiento en lugar de una *pietas* unida a firmeza de juicio; la falta de *pietas* —que implica un real y despiadado examen de conciencia— se pone de relieve también en el encarnizado encono con el que muchos exrevolucionarios (o pseudorrevolucionarios) de ayer denigran hoy todo lo que huele aunque sea vagamente a socialismo y a izquierda democrática, todo planteamiento aunque sea moderado de progreso social.

Ese odio podría explicarse, como escribió hace unos años Giuliano Ferrara, por el dolor de quien ha creído en la redención prometida por el comunismo y reacciona con la acritud, comprensible y respetable, del enamorado desilusionado. Es cierto que eso vale para algunos. Pero, en general, en esas reacciones resuena poco dolor. Este se percibe más bien en quien, aun enfrentándose con todas las desilusiones y los errores, ha permanecido fiel a esa idea de redención que había entrevisto en el comunismo y no la tira por la borda —ni se tira él por la borda— aun sin esconderse a sí mismo las culpas y las catástrofes del comunismo y sin hacer como si no se tuviera nada que ver con ello: estoy pensando —es un ejemplo— en una lección de estilo como la de Rossana Rossanda. Decir «*Je ne regrette rien*» es siempre doloroso también, porque muchas de las cosas que nos llevamos auestas resultan pesadas y sería cómodo desembarazarnos de ellas, dárnoslas de buenos chicos inocentes, como mucho un poco tarambanas. Amar a fondo la vida de uno —hasta llegar incluso a imaginar el propio funeral como una fiesta con baile, como el padre Luc— requiere no hacer trampas con las cartas y saldar todas las cuentas.

Corriere della Sera,
8 de agosto de 2000

47. BERLUSCONI Y SUS *NEGRI*^[10]

No sé cuántos saben que Toni Negri, líder de Autonomía Obrera y condenado por un tribunal italiano por pertenencia a banda armada, en una declaración publicada en el *Corriere della Sera* el 5 de mayo de 2003 expresó su solidaridad con Silvio Berlusconi por las acusaciones de que es objeto por parte de la magistratura italiana, de esos jueces italianos a los que Berlusconi acusa de ser malévolos comunistas y sectarios de izquierda. Según Toni Negri, existe una deliberada y planificada continuidad entre las persecuciones a las que la magistratura italiana sometió a los terroristas en los años de plomo —a quienes asesinaron a jueces, obreros, sindicalistas, periodistas o profesores— y las persecuciones a las que ahora se ve sometido Berlusconi, que Negri considera evidentemente «víctima de la justicia burguesa». En un artículo publicado en el *Corriere della Sera* el 5 de junio de 2003 le pregunté públicamente a Berlusconi, presidente del Consejo de Ministros, si no se sentía a disgusto con esa asociación.

Toni Negri, desde su punto de vista, tiene razón. Como es obvio Berlusconi no tiene nada que ver con el terrorismo de aquellos años, pero él también, cuando es objeto de acusación por parte de los jueces, no se limita a defenderse por vía judicial, como es su derecho, sino que —enormidad increíble por parte de un jefe de gobierno— deslegitima a los jueces y al sistema judicial, acusa a los jueces de ser comunistas o filocomunistas, de la misma forma que Negri y las Brigadas Rojas les acusaban (y tal vez todavía les acusan) de ser burgueses.

No es un azar que hoy, en Italia, muchos de los que en los años setenta flirteaban, al menos de palabra, con el terrorismo, preconizando la necesidad de destruir con todos los medios posibles el sistema capitalista y sus instituciones liberal democráticas o descuartizando públicamente libros considerados como fetiches de la cultura burguesa, ocupen posiciones de relieve en la sociedad y en la política italiana, en especial en el mundo de la información, y sobre todo militen en las filas de Berlusconi. Muchos de los que ayer decían «ni con el Estado ni con las Brigadas Rojas» son hoy intelectuales fervorosa y agresivamente alineados al lado de Berlusconi.

Hay en todo esto una lógica profunda, coherente y perversa. En los años setenta Italia estaba viviendo, aun en medio de las contradicciones que se quiera, un gran momento de renovación y de esperanza. Eran años de luchas sociales que habían desembocado en significativas conquistas sindicales; años en los que se extendían las libertades, en los que masas cada vez más amplias se integraban en la vida política del país, encaminándose a atajar, por lo menos en parte, la secular escisión entre la Italia legal y la Italia real; en los que el Partido Comunista encabezado por Berlinguer vivía un proceso de democratización liberatoria para todo el país, porque transformaba a masas explotadas, extrañas y hostiles al Estado, en elementos activos, que trabajaban para su transformación y su mejora civil.

Desde luego que Italia no era ni un modelo ni un paraíso, con sus corrupciones, su mafia, con las oscuras tramas criminales de los servicios secretos, que supieron utilizar con frecuencia hábil y delictivamente para sus fines aquella subversión terrorista que creía ser de izquierdas mientras que actuaba de forma útil para la derecha. Italia era un Estado defectuoso, pero en todo caso sin embargo un Estado de derecho, y no desde luego un Estado totalitario y terrorista, contra el que solo cabe la resistencia armada. Era una Italia que parecía encaminada a convertirse en un país más concretamente democrático, más realista y abierto —la Italia de Bobbio y de Pertini, de las fuerzas más progresistas. El subterráneo y transversal partido reaccionario no tenía nada en común con el terrorismo, pero coqueteaba con él, porque sabía que lo que pretendía era golpear y debilitar a aquella Italia civil. De hecho los terroristas, coherentemente, no atentaban contra corruptos o mafiosos, sino que asesinaban a las personalidades más abiertas e iluminadas, desde el profesor Vittorio Bachelet al obrero comunista Guido Rossa pasando por el juez Emilio Alessandrini —para citar solo algunos ejemplos— porque eran esos hombres los que sostenían al Estado. Quienes se

oponían con fuerza al terrorismo eran grandes antifascistas, como Leo Valiani, combatiente y jefe de la Resistencia.

Ese extremismo irresponsable, obtusamente apartado de todo contacto real con la sociedad italiana y sus procesos y desprovisto de toda inteligencia y cultura política, era la premisa lógica para el posterior viraje reaccionario. La historia del extremista revolucionario que se convierte en justiciero es una historia trágicamente estúpida que ha ocurrido muchas veces. Parece que ahora se han convertido muchos terroristas, no sin ese *kitsch* que late en las conversiones fáciles. Hace años uno de ellos, en la televisión italiana, declaró que, tras un breve período de detención, había encontrado a una compañera y había tenido una niña y así había comprendido que la violencia era algo equivocado, «que no se puede matar a un padre», como si en cambio fuera lícito matar a quien es solo tío. Bastante poca «imaginación al poder», si uno necesita llegar a ser físicamente padre para comprender el dolor de perder a un padre o a un hijo.

A cualquier autor de un delito se le deben garantizar sus derechos de ciudadano, y hay que comprender la pasión que puede haberlo llevado a cometer los hechos en cuestión y los extravíos, confusiones, emociones, engreimientos intelectuales, generosas utopías y ramplonas exaltaciones que, entreverándose con las turbiedades de una época y una sociedad, pueden llevar a cualquiera a tomar las decisiones y realizar las acciones más desesperadas y culpables. La descarada presunción de algunos exterroristas es de por sí cómica, como la arrogancia de los personajes de un vodevil, pero se hace intolerable con respecto a sus víctimas. Se puede y se debe ser comprensivos e indulgentes con todos e intentar restituir cuantos más condenados posibles —no solo por terrorismo— a la plenitud de la vida civil, pero comparar —como ha hecho alguien— el terrorismo italiano de los años setenta con la Resistencia es algo repulsivo, es como decir que Papon y Barbie son héroes de la *Résistance* francesa.

Le Monde, 13 de marzo de 2004

Il Piccolo, 16 de marzo de 2004

48. ESTADIO DE POLICÍA

Cuando se cometen crímenes como los que han supuesto la muerte de cuatro muchachos en un tren incendiado tras un partido de fútbol, uno se pregunta por qué ocurren, cuáles pueden ser sus motivaciones, y se sacan a relucir malestares sociales, frustraciones psicológicas, crisis de valores. Según los casos, unas explicaciones pueden tener quizá a veces más fundamento que otras. Pero la razón principal por la que se producen esos crímenes y violencias es la implícita tolerancia que se tiene con ellos, la tácita y apriorística indulgencia frente a los delitos relacionados con un partido de fútbol y no frente a otros delitos, igualmente graves y abyectos, pero afrontados con mayor decisión. Se acuchilla a alguien en las gradas o se incendia un tren sobre todo porque, tras las primeras horas de repulsa y de preocupados comentarios psicosociológicos, todo ello puede contar con una comprensión de la que no disfrutaban otros delitos y contravenciones, perpetrados por motivos distintos.

Al igual que la Iglesia durante la Edad Media, el estadio se ha convertido, en la época de la secularización, en una especie de lugar sacro en el que se suspenden las reglas de la convivencia civil y las sanciones por los delitos; en el que la ley y el Estado pierden o ven agrietada su autoridad, su derecho a intervenir y a reprimir la violencia, o sea su deber de amparar a los ciudadanos frente a los delincuentes. Si el altar o el sagrario ya no están, gracias a Dios, por encima de la ley, no se ve por qué razón tiene que estarlo el estadio. No sería difícil, se diga lo que se diga, erradicar o por lo menos atenuar en medida determinante la enloquecida criminalidad ejercida en nombre del fútbol. Bastaría con quererlo de verdad y con no ser indulgentes ante el supersticioso tabú que protege, como un sagrado recinto tribal, a los autores de esos crímenes. La ley no puede impedir los hechos, pero puede y debe establecer las inevitables consecuencias de los mismos; no puede impedirme acuchillar al primero que pase por la calle, pero puede y debe hacer que pase, si me doy ese capricho, un buen número de años en la cárcel. Las inauditas, imbéciles violencias que genera el fútbol exigen las correspondientes sanciones y la certidumbre de su aplicación.

Matar a una persona es siempre un delito horrible, cualesquiera que hubieran sido los motivos que hayan impulsado al asesino a cometerlo —el hambre, la avaricia de dinero, los celos, la venganza, el alucinamiento pseudorrevolucionario. Matar en nombre del Milán o de la Triestina es un crimen cien veces más grave e insensato, que tendría que juzgarse con los agravantes de la motivación fútil y abyecta. Porque es más bestial apuñalar a un hombre por un gol que por una pasión traicionada, por un deseo de riqueza o por la utopía de un orden social distinto.

A un atracador o a un terrorista, cuando se les captura y se demuestra su culpabilidad, les caen años de cárcel. Dudo que los responsables de la muerte de esos muchachos, aunque su culpabilidad fuera demostrada sin sombra alguna de duda, estén destinados a pasar una buen trecho de su vida a la sombra. Si se arrestara y se castigara adecuadamente a quien se descubriera en el estadio con un cuchillo en el bolsillo, al cabo de un tiempo nadie iría al estadio con un cuchillo en el bolsillo y a nadie se le ocurriría siquiera la idea de hacerlo; nadie sería acuchillado y nadie se sentiría reprimido, porque, a diferencia del hambre o del sexo, ir por ahí con un cuchillo en el bolsillo no es una primaria e insuprimible necesidad del ser humano. Contrariamente a lo que se cree, la violencia es un apetito que entra comiendo; no explota debido a que se la comprima, sino debido a que se permite y favorece; no porque se pone la tapadera en la olla, sino porque se quita. Las gentes que en estos años se han degollado unas a otras en Yugoslavia lo han hecho también porque se ha puesto en marcha, se ha consentido y azuzado, un proceso de ferocidad que, al no encontrar muros de contención, se exasperó fatalmente; los degollados y los degolladores no se sentirían de ninguna de las maneras ni desdichados ni reprimidos si se les hubiera impedido cortarse el cuello.

Naturalmente hay siempre un psicosociólogo o un sociopsicólogo dispuesto a decirnos que quien en el estadio le rompe la crisma a su vecino tiene unas motivaciones profundas y unas angustias de infancia que

le inducen a llevar a cabo esos actos. Eso es a menudo verdad, pero es verdad para todos, para toda violencia y todo asesino; incluso el doctor Mengele, que en Auschwitz les arrancaba los genitales a sus víctimas, habrá tenido probablemente sus traumas infantiles, pero eso no sería una buena razón para dejarle continuar con su trabajo.

Una vez asistí, después de un partido, a una escena salvaje de devastación y destrucción de automóviles, acompañada de palizas atizadas a personas físicas, ante los ojos de la policía y los carabineros, que evidentemente tenían orden de contener aquellos desmanes —que habrían podido y debido aplastar en pocos minutos— con cierta tolerancia, sufriendo ellos mismos agresiones y sin proceder a las detenciones debidas. Incluso destruir un automóvil, en nombre de un partido, es intolerable, porque es inadmisibile que una familia haya ahorrado, haciendo sacrificios, para adquirir un bien y luego se lo encuentre destruido, sin ninguna razón, por unos delincuentes a los que no se les obliga, como sería debido, a resarcir los daños hasta el último céntimo.

Un partido de fútbol es un juego hermosísimo, que produce placer, interés, pasión; para disfrutar de él no hace falta destruir nada ni rajarle el gaznate a nadie. Es una locura inconcebible morir o perder una persona querida por esos motivos; es una insensatez brutal, que nada puede hacer admisible y que sin embargo nos acostumbramos a considerar una evidencia deplorable pero fatal y en cierta medida excusable. Ya de por sí la existencia humana está acechada por dolores inevitables o difícilmente evitables, enfermedades, desgracias, infelicidades de todo tipo, guerras, angustias y miserias sin nombre. Incrementar inútilmente el déficit del balance de la vida es una idiotez delictiva e imperdonable y no se logra entender en modo alguno por qué, a pesar de todo, tiene que ser tratada con guantes de terciopelo. Pero así son las cosas y cuando un mal o la debilidad y la indulgencia respecto al mismo han entrado en la mentalidad de una época, no hay nada que hacer. En los partidos de fútbol, y antes y después de los partidos, se seguirá muriendo todavía a buen seguro, porque, como escribía Schiller, «contra la estupidez incluso los dioses luchan en vano». Cuando se quiere asistir a un partido y se ven en cambio las jetas vociferantes de quien — en la hipótesis más benévola— tira petardos y cohetes, uno se pregunta, con pesadumbre, cuándo y en qué otras circunstancias a cada uno de nosotros, embrutecido e idiotizado por quién sabe qué otros delirios análogamente fútiles, no le dará por mostrar al mundo, sin darse cuenta, una jeta semejante, y se entiende que no estamos hechos precisamente a imagen y semejanza de Dios, como dicen imprudentemente las Escrituras. No se trata de confiar a la policía el control autoritario del Estado, pero el del estadio a lo mejor sí...

Corriere della Sera,
23 de marzo 2004

49. POR UN ANTICOMUNISMO DE ROSTRO HUMANO

Necesitamos un anticomunismo de rostro humano. Quien pronunció estas palabras, al recibir el Premio Erasmo en Amsterdam, fue Adam Michnik, escritor, ensayista, periodista y actual director del más importante periódico polaco, la *Gazeta Wyborcza*, pero sobre todo indómito disidente y adversario del comunismo en los años duros y heroicos de la protesta contra el régimen, y protagonista y fundador de la democracia polaca nacida del derrumbe de aquel régimen que con tanta valentía desafió cuando su hundimiento parecía impensable o lejanísimo.

A causa de su resistencia y de su disconformidad, Michnik estuvo, en conjunto, seis años encarcelado en la Polonia comunista; su padre, comunista, transcurrió ocho, igualmente solo por sus ideas, en las prisiones de la Polonia anticomunista antes de la Segunda Guerra Mundial. Michnik ha sido colaborador de los mayores periódicos del mundo entero y ha escrito algunos libros fundamentales para la comprensión del sufrimiento de los países de la Europa central y del este en los decenios anteriores, durante los cuales esos países asistieron a la liberación del nazismo, a los regímenes totalitarios comunistas que se instalaron en ellos, a las batallas de la disidencia y a la victoria de la democracia: libros como *La Iglesia y la izquierda en Polonia* (1977), documento de un diálogo esencial incluso desde el punto de vista político, las *Cartas desde la cárcel* (1985), *La segunda revolución* (1990) o las *Cartas desde la libertad* (1998).

El «buen combate», las peripecias y las persecuciones no han mellado en lo más mínimo la sanguínea y jovial humanidad de Michnik, su irreductible vitalidad, su amistad por la vida, por el mundo, su generosidad para con los propios adversarios de otros tiempos. Lo conozco desde hace muchos años; le he visto incluso en momentos difíciles para él y cada vez que le veo vuelvo a encontrar, más vivas y exuberantes que nunca, su energía, su fraterna apertura, su lucidez, su risa, su generosa afición por la cerveza y el *whisky*. La victoria de su causa no ha envanecido ni mucho menos exaltado a Michnik, que, a sabiendas de que ni la historia ni el mal han llegado a su fin con esa victoria, es crítico respecto a muchos aspectos de lo que ha ocurrido en su país y en Europa tras el derrumbe del comunismo. Es crítico, en concreto, respecto a un anticomunismo grosero e instrumental, usado y profanado como instrumento desleal de la lucha por el poder.

Tal vez haya heredado de su padre comunista el sentido de la solidaridad, del destino común y de la dignidad igual de todos los hombres, y esos valores han alimentado su lucha contra el totalitarismo comunista. «Solo hay una categoría peor que los comunistas», se le oye tronar, con irresistible simpatía, «los anticomunistas», refiriéndose a aquellos que todavía están obsesionados con ello, pero sobre todo a aquellos que no solo rechazan, como él, las respuestas dadas por el comunismo, sino que ignoran o tergiversan las cuestiones que este planteó, algunas de las cuales todavía no han perdido vigencia. Entra especialmente en polémica con quien —incluso cuando el comunismo ya no existe— tacha, haciendo trampas, de «comunistas» a todos sus adversarios políticos y denigra como «comunistas» a todas las críticas que se le hacen a su modo de proceder, aunque no tengan nada que ver con ningún comunismo, ni vivo ni difunto. Demasiado a menudo este falso anticomunismo es usado como una verdadera arma impropia y abusiva en la legítima lucha política, que de ese modo queda degradada. Sí, necesitaríamos de verdad también en Italia un anticomunismo de rostro humano en lugar del que, preconcebido y agresivo, está lejos de honrar a quien se sirve de él. ¿Y la equiparación entre nazismo y comunismo?, le preguntan a Michnik. «Claro, responde, si se trata de Stalin y Hitler estoy plenamente de acuerdo. Pero por lo que respecta a Goebbels y Gramsci, pues, no...».

50. LA CONJURA CONTRA EL VERANO

Cuando pienso en la incertidumbre de los años que están por venir —con ese confuso sentimiento de vacío, esperanza y pesadumbre que se experimenta en los momentos en que nos parece sentir el zumbido de nuestro tiempo que pasa—, no me pregunto qué será de mi vida, sino más bien qué será de mis veranos. Es como si el verano fuera la estación y el rostro de la verdadera vida, el resplandor de su significado, el cual no se identifica del todo con las innumerables ocupaciones, trabajos y satisfacciones de la existencia, que dan la impresión de ser más bien un prólogo —más o menos agradable o ansioso, generoso o ingrato— de la vida, no el viaje sino una interminable adquisición del billete.

En la época de la escuela se aprende que el verano es tiempo vacío y por consiguiente lleno de sentido porque se ve libre del apremio de los deberes que hay que hacer, de las metas que hay que alcanzar, de las obligaciones con las que hay que cumplir y las reglas que hay que observar. En las ciudades que se asoman al mar, el verano es una gran luz marina, horas y horas pasadas dejándose acunar por las olas, viéndolas y sintiéndolas romper en la orilla; regreso a la infancia de la humanidad —que proviene del mar— y del individuo, que aprende a nadar, en el océano originario prenatal, antes que a caminar. El verano es propicio a la infancia, a la amistad, al amor, a esos estados de ánimo en los que se vive en el presente, sin destruirlo, haciéndolo pasar lo más rápidamente posible para llegar a alguna otra cosa, como sucede con frecuencia o casi siempre en nuestros días de diario. Los niños no corren para llegar lo antes posible a algún sitio, sino porque a ellos les gusta correr; la luz de una mirada o la cercanía de un cuerpo, una risa fraterna, un juego no echado a perder por la competición o por la estulta obligación de ganar no son etapas quemadas para conseguir una meta, sino instantes que se bastan a sí mismos, un presente que se quisiera que no pasara jamás; horas que fluyen lentamente, porque no se hallan devoradas por la premura de tener que llevar a cabo un proyecto, y por ello dilatan la vida en una plenitud que hace que parezca inmortal.

El verano, especialmente el marino, es el paisaje de ese presente inmóvil; colores absolutos del mar, viento cálido entre las carnosas adelfas, cielos de miel y de fuego, islas que se van hundiendo lentamente en la tarde, tiempo que parece detenido como el sol a mediodía, incesante canto de las cigarras. Es la estación de la familiaridad erótica con la vida, incluso con su maduración y su marchitarse; el olor de las algas que se corrompen o de una fruta que se pudre despachurrada en el suelo no es menos bueno que el de los pinos, los insectos que se posan sobre la piel desnuda no dan pie al menor melindre puritano —ni siquiera morir, en esa luz despiadada en que Apolo desuella a Marsias, da tanto miedo, se convierte en una ola que se rompe, en el imperceptible desplazamiento de una constelación en el cielo.

En la hoguera del verano se tiene a veces la impresión de advertir, por espacio de algunos instantes, la intensidad insostenible de la existencia. Esa belleza es zarza ardiendo que consume, rosa —escribía en el siglo XVII el místico católico Angelus Silesius— que no tiene por qué, florece porque florece desde la eternidad en Dios, indiferente al irse deshojando y muriendo de tantas y tantas innumerables rosas en el tiempo. El fuego de las adelfas enamora igual que el año anterior, igual que hace muchos veranos e igual que cada verano, y no se entiende si esas adelfas son siempre las mismas o si en su renovado florecer se ama también su, y por consiguiente nuestra, propia muerte y si eso es lo que sucede también con cada uno de los rostros que amamos, con su eternidad y su tránsito. La flor que amamos el año pasado es la misma que amamos ahora o es otra, dice la fidelidad ¿o la fugacidad del amor?

El ansia regresa cuando se enciende el aire acondicionado, que esteriliza y seca la impura y cálida vida, y cuando volvemos a ponernos nuestras prendas de vestir, bajo las cuales el pobre Yo empieza de nuevo a estar obsesionado por sus achaques. Entre un curso escolar y el siguiente, los veranos eran largos; cada uno de ellos era una edad entera, en la que sucedían muchas cosas, compañeras que habían aprobado en junio siendo todavía unas niñas volvían en otoño a sentarse en sus pupitres siendo ya unas mujeres.

Que para los adultos el verano sea más breve es una consecuencia del pecado de Adán, que nos obliga a todos a trabajar furiosamente una tierra que ya no es el jardín terrenal, y no se trata de quejarse. Pero ¿a qué viene ese encarnizamiento en mellar, en agredir, en carcomer cruelmente los márgenes cada vez más estrechos del verano? Como si no bastara con el trabajo necesario, que como es justo hay que llevar a cabo, y no bastaran los compromisos ineludibles que hay que cumplir a toda costa, se inventan otros inútiles e improductivos solo por aguar la fiesta, por el gusto de tocar a rebato, para impedir a nuestro prójimo y a nosotros mismos mirar las olas, vagabundear, amar, vivir. Nunca como en el verano florecen las iniciativas frenéticas que se disfrazan de deberes ético-culturales, notificaciones de movilización más inflexibles que los llamamientos militares de la época del servicio de leva obligatorio. Congresos, debates, encuentros, reuniones, programas, mítines, mesas redondas, fiestas de partido, retiros espirituales en los que se te obliga a discutir y a deplorar la moderna manía de las discusiones públicas, o bien espectáculos a los que no se puede faltar envuelven al individuo como una red que lo arrastra y se lo lleva de aquí para allí, sin hacer caso a sus pequeños intentos de resistir y de encontrar un hueco por el que escaparse. Lo mismo que el aire acondicionado, también las palabras resecan la garganta y la vida, vacunan y disciplinan victoriosamente al cuerpo que pide abandono y deseo.

Esa movilización general, esa política totalitaria, que pone a todo el mundo en fila y le hace marchar según un itinerario obligado como en las excursiones escolares en que se visitaban museos, es una auténtica conjura, animada por un odio inconsciente al individuo y a su gitanesca libertad, a su derecho a ir al azar y a la buena de Dios como los perros callejeros de la película *Mi tío* de Tati. Pero esa inexorable organización totalitaria quizás esté animada por una suerte de piedad hacia los hombres y por el buen propósito, común a las tiranías, de protegerlos de ellos mismos. Precisamente debido a que el verano es un rostro de la verdadera vida, es a veces insoportable; en algunos días de perfecta transparencia, en los que nos parece ver el fondo de la existencia, los colores absolutos del mar nos dicen lo que la vida podría y tendría que ser, su plenitud, su significado, su intensidad, y nos ponen por consiguiente cara a cara con nuestra penosa verdad, con la falsedad, con la mutilación, con la miseria de nuestra existencia.

Esa epifanía, esa revelación pueden ser intolerables, hacerle daño al corazón, que siente en demasía su pequeñez al respecto; el desnudo verano es también una zarza ardiente, que quema a quien se le acerca. Y entonces es una obra de piedad ahogar la promesa y la exigencia de verdadera vida, apagar esa zarza con el primer trapo que tengamos a mano. El barullo que impide oír las cigarras es una buena droga para nuestra desvencijada vitalidad; para quien está acostumbrado al aire viciado, salir al aire libre, como se sabe, puede ser peligroso.

Corriere della Sera,

1 de agosto de 2001; 27 de julio de 2002

NOTA

Hace muchos años, en la Facultad de Magisterio —hoy Ciencias de la Formación— de Trieste, unos estudiantes habían fijado un cartel en el que se quejaban de que, por lo menos en aquella facultad, no sucediese nunca nada. Repliqué con un artículo en el *Corriere della Sera*, diciendo que, si eso era cierto, lo que había que hacer era alegrarse y dar gracias a la suerte. Naturalmente hacía algunas trampas, fingiendo ignorar que aquella denuncia no expresaba un enfático deseo de acontecimientos dramáticos y portentosos, sino más bien una exigencia fisiológica —mucho más fuerte a su edad— de esa renovación que debe producirse continuamente en la vida, individual y colectiva.

Sin embargo estaba persuadido, y continué estándolo, de que la cotidianidad, la repetición siempre variada y creativa de los días, familiar y sorprendente como los colores de las estaciones, es la dimensión más auténtica de esas transformaciones necesarias, que no tienen la menor necesidad de tragedias, de acontecimientos extraordinarios y sobrecogedores, de exaltaciones excitadas, sino que si acaso quedan amenazadas y aplastadas por estos. Yuri Andréievich, el doctor Zhivago, vive intensamente las grandes esperanzas y metamorfosis del mundo generadas por la Revolución, pero siente, mientras está volviendo a casa, que «el primer acontecimiento verdadero... era ese ir acercándose del tren a su casa... Eso es lo que era la vida, lo que era la experiencia —a lo que aspiraba el arte: volver a la casa de uno, a sus afectos, volver a vivir».

El autor de las páginas a las que se refiere esta *Nota* sería, pues, por naturaleza, un «impolítico» en el sentido que le da a este término Thomas Mann; alguien que siente mayor afición por un día de playa que por una asamblea o por la crónica política y que desearía vivir en un mundo en el que la moral (y la política, su necesaria transposición concreta en la existencia colectiva) fueran como la buena salud, algo en lo que —justamente cuando es buena— no se piensa demasiado, porque cuando nuestros órganos funcionan no nos damos cuenta de que los tenemos. Pero el cuerpo —individual o social— a menudo, o casi siempre, enferma, sufre agresiones y desperfectos, envenenamientos y aflicciones. Y entonces incluso los amantes del vagabundeo tienen que arrimar el hombro, aunque preferirían que fuesen otros los que lo hicieran, y sienten —dentro de sus mínimas posibilidades y de las capacidades que les han sido dadas— que tienen que hacer lo poco o poquísimo que esté en su mano, con plena conciencia de la modestia de medios a su disposición y de su destreza a la hora de utilizarlos. Precisamente quien ama la playa más que las elecciones, sabe que a veces hace falta renunciar a la playa y zambullirse en una penosa riña electoral, con el fin de que todos —o por lo menos muchos, o al menos algunos más que antes— puedan ir también a la playa. El Nuevo Testamento ensalza a los pacíficos, pero exhorta, cuando es necesario, al «buen combate».

No es casual que una de las grandes figuras que más a menudo aparecen en las páginas de este libro sea la de Bonhoeffer, el teólogo y pastor protestante alemán que subió al patíbulo a causa de su oposición al nazismo sin el menor deseo ni la menor complacencia o entusiasmo por convertirse en mártir; sin ganas siquiera de ver a Dios, según decía, porque le hubiera gustado más ver a su prometida, pero sin pensar tampoco en echarse atrás. La moral y tal vez la política menos sospechosas nacen y se practican a desgana; lo dicho vale para todos, no solo para los héroes, sino también para los mediocres que se las arreglan como pueden, pifiándola las veces que sea, para no traicionarse demasiado a sí mismos y a las cosas en las que creen. Creer en determinados valores no significa pasar por alto las dudas acerca de las convicciones de cada cual ni la disposición a escuchar las razones contrarias y a dejarse convencer si es el caso; no significa siquiera pasar por alto una duda mucho más radical y profunda, esa frecuente sensación de que los valores y los significados son ilusorias pompas de aire exhaladas para deshacerse enseguida desde el pozo negro de la vida, en el que todo pulula y se descompone sin sentido. Pero incluso si solo somos nuestros propios demonios, podemos seguir considerando, con Ibsen, que vivir quiere decir combatir contra nuestros

demonios.

Los capítulos que componen este libro son artículos nacidos en ocasiones distintas, espoleados por algún suceso, llamativo o de poca monta, que imponía una toma de posición, una protesta, un testimonio, un análisis, una sátira. En estos capítulos se habla de laicidad, liberada del equívoco que la contrapone incorrectamente a la fe; de la necesidad y de los límites del diálogo entre culturas; de las relaciones entre el Estado y la Iglesia o entre ética y derecho; del espíritu religioso; de la creciente regresión irracionalista; de la ciencia ante las mutaciones extraordinarias que parecen transformar la identidad y naturaleza mismas del hombre; de la involución política que en los últimos años ha puesto y está poniendo en peligro los valores elementales de la democracia y el liberalismo; de violencia y de guerra, de la unidad nacional, de los micronacionalismos viscerales y los horizontes europeos; algunos de los textos tienen su origen en debates generales, otros en crónicas cotidianas de extravagancias, delirios y malentendidos.

Casi todos los capítulos —salvo un par de textos más amplios, publicados por la Fundación Praemium Erasmianum de Amsterdam o aparecidos como introducción a un volumen sobre la comunicación con el enfermo— han sido publicados en el *Corriere della Sera* (excepto tres, que aparecieron en *Il Piccolo*, *Le Monde* e *Il Nostro Tempo*). Los artículos comprendidos en este libro fueron escritos a partir de 1998 y han sido transcritos aquí con mínimos e insustanciales retoques; en los casos en que he refundido dos aportaciones a un tema semejante, he indicado al final del capítulo las dos fechas.

Relativamente recientes o muy recientes, los artículos se enmarcan en una actividad que llevo desarrollando desde hace decenios. Colaboro en el *Corriere della Sera* desde hace treinta y nueve años y le debo personalmente mucho, muchísimo a ese trabajo, desempeñado en una atmósfera de gran libertad y amistad, que te pone día a día ante las trágicas o grotescas vicisitudes del mundo, a las que habría que responder con flexibilidad y a la vez con fidelidad a los valores propios, con claridad no simplificadora, con precisión y riesgo aventurero. Los periódicos constituyen una extraordinaria palestra de lucha kafkiana con la realidad y un taller de lenguaje para contarla; es una creativa y a veces hasta peligrosamente compleja escuela de entrenamiento para el buen combate. Lo que no quita para que de vez en cuando, o más bien a menudo, se desee hacer novillos en esa escuela, abandonar la posición erecta del buen combate a favor de la horizontal, y marina, del gran verano, con la que no por azar se concluye esta colección de artículos. Por lo demás, incluso Platón —que buscaba la verdad, la sabiduría, la justicia, la unidad de lo uno y lo múltiple, las buenas leyes y el Estado ideal— exhorta, en el *Fedro*, a «escuchar el resuello del verano».

C. M.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abraham
Accame, Giano
Agnelli, Arduino
Alessandrini, Emilio
Alice (segunda mujer de Tomás Moro)
Allen, Woody
Altman, Robert
Ambrosoli, Giorgio
Andersen, Hans Christian
Andreas-Salomé, Lou
Andreatta, Beniamino
Angelelli, Enrique
Arachi, Alessandra
Arendt, Hannah
Aristóteles
Arrupe, Pedro

Bachelet, Vittorio
Balzac, Honoré de
Barbie, Klaus
Barbusse, Henri
Beethoven, Ludwig van
Béguin, Menájem
Belardelli, Giovanni
Benedicto XV
Benigni, Roberto
Benini, Arnaldo
Berlinguer, Enrico
Berlusconi, Silvio,
Bernanos, Georges
Bertolucci, Bernardo
Bettiza, Enzo
Bianchi, Graziano
Blair, Tony
Bloch, Ernst
Bobbio, Norberto
Bonafini, Ebe de
Bonhoeffer, Dietrich
Bora, Caterina
Borges, Jorge Luis
Brecht, Bertolt
Brosio, Cornelio
Buda
Buñuel, Luis
Bush, Gorge W.
Buttiglione, Rocco

Calamai, Enrico
Camón, Ferdinando
Camus, Albert
Cardini, Franco
Casaroli, Agostino
Castro, Fidel
Cavallari, Alberto
Ceausescu, Nicolae
Cervi, hermanos
Chéjov, Antón

Chesterton, Gilbert Keith
ChuTeh
Churchill, Winston
Ciampi, Carlo Azcoglio
Clausewitz, Carl von
Clinton, Hillary Rodham
Conti, Paolo
Corradi, Marina
Croce, Benedetto

D'Annunzio, Gabriele
Dante
De Dios Murias, Carlos
De Felice, Renzo
De Gasperi, Alcide
De Gaulle, Charles
De Vigny, Alfred
Del Giudice, Daniele
Del Noce, Augusto
Destata, Alfonso
Diana, *lady*
Dochier, Luc
Dostoievski, Fiódor M.

Eichmann, Adolf
Einaudi, Luigi
Enrique IV
Enrique VIII
Epicuro
Erasmus de Rotterdam
Ezio

Facchinetti, Cipriano
Falwell, Jerry
Farinacci, Roberto
Ferrara, Giuliano
Ferrari Zumbini, Massimo
Fini, Gianfranco
Finzi, Roberto
Flaiano, Ennio
Flaubert, Gustave
Foà, Gianciacomo
Fonda Savio, Antonio
Forti, Fabio
Foschiatti, Gabriele
Francisco José
Freud, Sigmund
Fuccillo, Mino

Gadda, Carlo Emilio
Galileo Galilei
Galli della Loggia, Ernesto
Gallina, Giacinto
Gandhi, Mahatma
Garibaldi, Giuseppe
Gibson, Mel
Gilibert, Giorgio
Gobetti, Piero
Goebbels, Joseph
Goethe, Johann W.
Gracián, Baltasar
Gramsci, Antonio
Grigolli, Giorgio
Guardiani, Vasco
Guicciardini, Francesco

Hemingway, Ernest
Herder, Johann G.
Himmler, Heinrich
Hitler, Adolf
Hohmann, Martin

Houdini, Jean Eugène Robert
Husein, Sadam
Huston, Nancy

Iacchia, Pietro
Ibsen, Henrik
Irti, Natalino

Jacomuzzi, Stefano
Jane (primera mujer de Tomás Moro)
Jemolo, Arturo Carlo
Jesucristo
José II
Juan Pablo II
Jünger, Ernst

Kafka, Franz
Kant, Immanuel
Kierkegaard, Soren A.
Kipling, Rudyard
Kissinger, Henry
Kraus, Karl

Laghi, Pio
Lang, Fritz
Lehmann, Karl
Leopardi, Giacomo
Lessing, Gotthold Ephraim
Liang, Qiao
Locke, John
Longueville, Gabriel
Lorenz, Konrad
Lucrecio
Lussu, Emilio
Lutero, Martin

Madieri, Marisa
Magris, Duilio
Mahoma
Majorana, Ettore
Malagodi, Giovanni
Mann, Thomas
Manzoni, Alessandro
Maquiavelo, Nicolás
Maranzana, Silvio
Marchetti, Romano
Marchetti, Sardo
Margaret (hija de Tomás Moro)
Margotti, Marta
María
María Magdalena
María Teresa de Austria
Marin, Biagio
Martino, Renato
Marx, Karl
Marzari, Edoardo
Matvejević, Predrag
Mazzini, Giuseppe
Mengele, Joseph
Messori, Vittorio
Miani, Ercole
Miccoli, Giovanni
Michnik, Adam
Miglia, Guido
Miłosz, Czesław
Moisés, 20
Moltke, Helmut von
Mondo, Lorenzo
Montanelli, Indro
Montecuccoli, Raimondo
Montesquieu, Charles de Secondat

Mori, Anna Maria
Moro, Aldo
Moro, Tomás
Mortara, Edgardo
Mozart, Wolfgang A.
Mussolini, Benito

Napoleón
Napoleón III
Negri, Toni
Nietzsche, Friederich W.
Noventa, Giacomo
Nozick, Robert

Oblath Stuparich, Elody
Orwell, George

Pablo, santo
Pablo VI
Padoan, Daniela
Papini, Giovanni
Papon, Maurice
Pascal, Blaise
Pasolini, Pier Paolo
Pertini, Sandro
Piaf, Edith
Piattelli Palmarini, Massimo
Pinker, Steven
Pío IX
Pío XII
Pitágoras
Platón
Pol Pot
Ponce de León, Carlos
Popper, Karl
Prenz, Juan Octavio
Proudhon, Pierre Joseph

Quadrelli, Rodolfo

Rahner, Karl
Ramonedá, Josep,
Rascher, Nini
Rascher, Siegmund
Rasetti, Franco
Ratzinger, Joseph
Remarque, Erich Maria
Rigoni Stern, Mario
Robespierre, Maximilien de
Rockefeller, John D.
Rodotà, Stefano
Romano, Sergio
Romberg, Hans W.
Romero, Oscar Arnulfo
Rossa, Guido
Rossanda, Rossana
Roth, Joseph
Rousseau, Jean-Jacques
Rumi, Yalal ad-Din

Sands, Bobby
Sartori, Giovanni
Sartre, Jean-Paul
Schiavo, Terri
Schiller, Friedrich
Schilling, Karl
Scholem, Gershom
Schwarz, Egon
Sciascia, Leonardo
Scieri, Emanuele
Scola, Angelo

Scotti, Giacomo
Sharon, Ariel
Silesius, Angelus
Silvan (Aldo Savoldello)
Silvestrini, Achille
Sixto V, 101
Slataper, Scipio
Smith, Adam
Sordi, Alberto
Soros, George
Spadaro, Stelio
Spencer, Diana, *véase* Diana, *lady*
Stajano, Corrado
Stalin, Iósif
Stilicone
Straniero, Giorgio
Stuparich, Giani
Sturzo, Luigi
Svevo, Italo

Tati, Jacques
Teresa de Calcuta
Thoreau, Henry David
Till, Eric
Tito (Josip Broz)
Todorov, Tzvetan
Togliatti, Palmiro
Tolstói, Lev N.
Tomás de Aquino, santo
Tomizza, Fulvio
Tremaglia, Mirko
Trumbić, Ante
Tudjman, Franjo
Tuveri, Guido

Valentino, Paolo
Valiani, Leo
Vegliani, Franco
Venturi, Franco
Verga, Giovanni
Versace, Gianni
Voltaire (François-Marie Arouet)

Wandruszka, Adam
Weber, Max
Weil, Simone
Wellington, *sir* Arthur Wellesley, duque de

Xiangsui, Wang

Zagrebelsky, Gustavo

NOTAS DEL TRADUCTOR

[1] La cordillera del Carso, que rodea Trieste y se adentra en Estóvenla, está formada fundamentalmente por una roca calcárea que, debido a su permeabilidad, da lugar a abundantes simas o socavones en el terreno. A algunas de estas simas, que a veces alcanzan una profundidad de algunos cientos de metros, las milicias comunistas de Tito que conquistaron la zona en la Segunda Guerra Mundial arrojaron a un número indeterminado de «enemigos», fascistas declarados algunos pero también otros represaliados por motivos étnicos o bien individuos críticos con la línea del Partido o, como siempre ocurre, simples ciudadanos templados con los nuevos entusiasmos u objeto de rencillas. Son las *foibe*, un episodio nefasto, uno más, de nuestro siglo XX, largo tiempo silenciado. <<

[2] Goli Otok, la isla calva, o isla desnuda, una de las muchas islas del archipiélago dalmata. En ella el régimen de Tito estableció un terrible campo de concentración al que fueron a parar muchos disidentes del régimen. Es lugar central en las vicisitudes de la novela de Magris *A ciegas*. <<

[3] *Tagentopoli*. Llámase así (la polis de las *tangenti*, o sea de las comisiones, las mordidas, los pellizcos o chanchullos) al período de corrupción generalizada que se desarrolló en Italia durante la denominada Primera República, años ochenta, sobre todo, en adelante, hasta el advenimiento del fenómeno político-judicial que los publicistas denominaron «Manos Limpias», que dio una mano de limpieza, dentro de lo que cabe, al ambiente inaugurando con ello la llamada Segunda República. <<

[4] En español en el original. <<

[5] Con esta palabra, así en inglés, se alude en Italia a las reivindicaciones autonomistas preconizadas por la Liga Norte, versión itálica de los partidos y movimientos nacionalistas y soberanistas de España, que la Liga considera fraternos y pone como ejemplo. <<

[6] El presidente del Consejo de Ministros saliente al que hace referencia el texto es, como fácilmente podrá adivinar el lector, Silvio Berlusconi. Lo que le resultará ya más difícil de adivinar es la frase y la palabrota en cuestión. Tal vez no se haga bien en revelarla exacta, porque la imaginación también exige su parte y

tiene su provecho, pero en buen español al uso sonaría más o menos así: «Quien no vota por sus propios intereses es un gilipollas», espetó. Las elecciones se celebraron el 14 de abril, pocos días después de la frase de marras y del artículo del autor. <<

[7] En una vieja arrocería (*risiera*) de lo que entonces eran las afueras de Trieste, las autoridades del Tercer Reich alemán, que se habían anexionado la región, instalaron un campo de concentración de enlace y exterminio, con horno crematorio incluido, por donde pasaron miles de judíos y disidentes camino de los campos de concentración centroeuropeos y en donde, en número de unos cinco mil según algunos investigadores, otros fueron en cambio aniquilados. <<

[8] En español en el original. <<

[9] Apelativo con el que se conoce, o conocía, en Italia a Giuseppe Garibaldi. <<

[10] Negri es, por una parte, un apellido, por ejemplo el de Toni Negri al que el texto se refiere, pero, por otra, es el plural de negro, por lo que en la traducción al español, al tener que optar forzosamente por uno o por otro término, se pierde el juego de palabras: la otra forma de traducir el título hubiera sido «Berlusconi y sus negros», pero ahí se perdía el apellido. Entre pérdidas anda el juego de la traducción. Aunque no siempre, a veces también hay ganancias. <<